JOURNAL ASIATIQUE

ONZIÈME SÉRIE

TOME I

JOURNAL ASIATIQUE

RECUEIL DE MÉMOIRES

ET DE NOTICES

RELATIFS AUX ÉTUDES ORIENTALES

PUBLIÉ PAR LA SOCIÉTÉ ASIATIQUE

ONZIÈME SÉRIE

TOME I



PARIS

IMPRIMERIE NATIONALE

ERNEST LEROUX, ÉDITEUR, RUE BONAPARTE, 28

MDCCCCXIII

JOURNAL ASIATIQUE.

JANVIER-FÉVRIER 1913.

UN CHAPITRE DIFFICILE

DU *LIVRE DES PYRAMIDES*,

PAR

M. E. AMÉLINEAU.

Tous ceux qui, de près ou de loin, se sont quelque peu occupés des textes égyptiens connus sous le nom de *Livre des Pyramides* savent à n'en pouvoir douter que ces textes sont des plus difficiles à interpréter, si difficiles même que parfois ils semblent défier toute explication. Or, parmi ces textes difficultueux il en est un qui m'a semblé particulièrement difficile, mais aussi particulièrement important, car il permet de sonder plus avant les idées si reculées que nous représentent ces textes et par là même d'en extraire certaines conclusions qui me paraissent de nature à jeter une vive clarté sur les croyances égyptiennes à cette lointaine époque et pendant toute la durée de l'Empire égyptien. Ce sera là mon excuse pour m'attaquer à un texte si peu maniable, si rebelle même au premier abord. Je n'ai nullement la prétention outrecuidante de présenter mon explication comme meilleure que celle qui a été donnée avant moi : je suis arrivé plus tard que mes devanciers dans la publication et l'étude des textes égyptiens; c'est à la fois un

avantage et une infériorité : c'est une infériorité, parce que le public savant est à bon droit moins accommodant pour des traductions et des interprétations qui n'ont pas l'attrait et l'excuse de la nouveauté; c'est un avantage, car le dernier venu peut profiter des travaux de ses prédécesseurs, et c'est souvent un passage défectueux de leurs œuvres qui le met sur la bonne voie.

C'est à M. Maspero que la science égyptologique est redevable de la publication et de la première interprétation des textes religieux gravés dans les Pyramides : en menant à bonne fin ce long ouvrage, il a rendu à notre science l'un des plus signalés services qu'on pouvait lui rendre. Je ne suis donc pas porté à l'oublier, car j'ai été moi-même le témoin émerveillé de l'intensité de labeur que lui a coûté cette œuvre difficile d'abord à mettre sur pied, difficile et en plus pleine d'ennuis à préparer, mais difficile surtout à présenter d'une manière profitable à la grande majorité des égyptologues. Que l'œuvre ne soit pas parfaite, même pour la publication matérielle, c'est ce que personne ne songera à lui reprocher; quant à l'intelligence de ces textes, M. Maspero savait lui-même, en publiant son œuvre si remarquable, qu'il n'avait pu saisir le sens de certains passages, il l'a dit dans les notes de sa publication, il l'a annoncé dans le texte de son ouvrage, lorsque certaines lacunes s'opposaient à la traduction suivie : personne ne s'en étonnera. Depuis cette publication, le temps a marché, des idées neuves ont été mises en circulation, des travaux ont été faits qui permettent de regarder sous un nouvel angle les idées anciennes, de faire certaines observations qui n'avaient point été faites, en un mot de comprendre autrement qu'on ne l'avait fait jusqu'ici les mêmes textes et d'en tirer des conclusions auxquelles on n'avait pas encore pensé. Ce sont ces réflexions qui m'ont incité à présenter une traduction en grande partie nouvelle de ce chapitre du *Livre des Pyramides*.

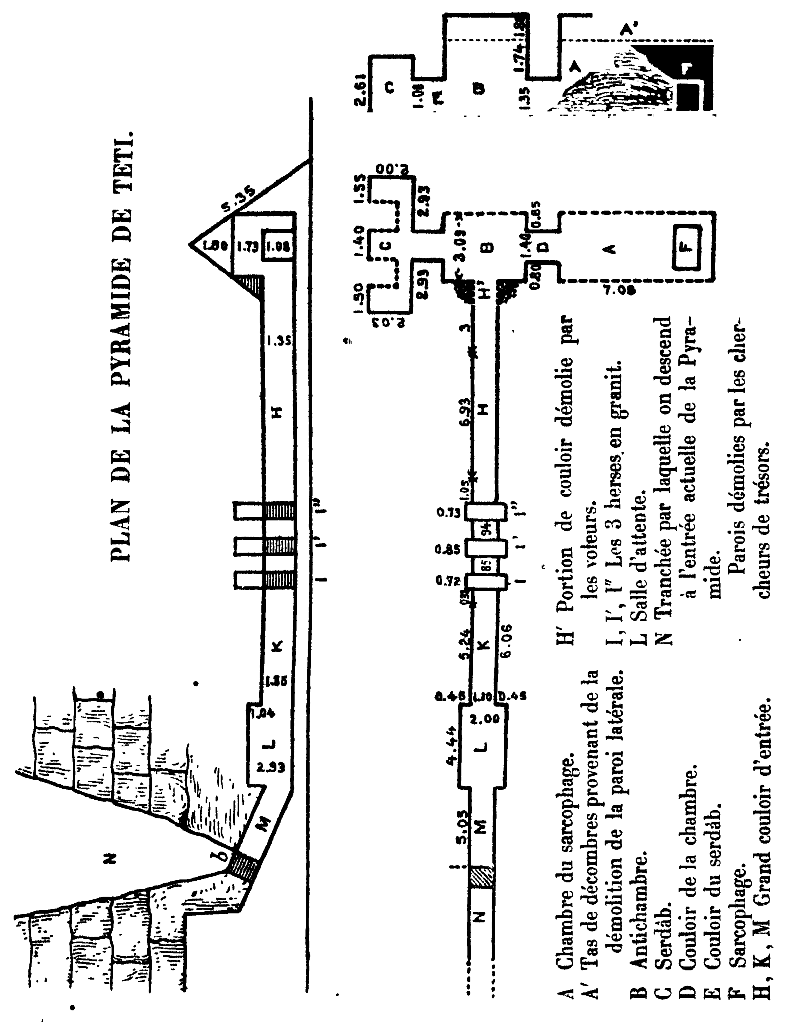
I

POSITION DE LA QUESTION.

Avant d'étudier le texte, avant même de le reproduire, je dois faire connaître les circonstances de lieu où il a été gravé dans les tombes des rois d'Égypte. Les Pyramides ont été publiées à rebours : on a commencé par la fin, quand il eût été plus logique de commencer par le commencement. Les Égyptiens, à moins de les supposer complètement illogiques, absurdement brouillons, ont dû disposer les textes dont ils ornaient, dont ils munissaient leurs tombes, dans un cadre répondant aux diverses péripéties du long voyage qu'ils faisaient entreprendre aux morts, aux *Images* qui devaient aller aux Enfers rejoindre le lieu où les Ombres devaient passer leur seconde vie. Ce voyage, nous le savons par ailleurs, et nous l'apprendrions par ces textes mêmes si nous ne le savions pas, n'était pas sans présenter de grandes difficultés. Il est donc bien vraisemblable que chacune des différentes phases de ce grand voyage de la mort à la seconde vie était représentée dans la tombe par des formules appropriées à ses difficultés particulières, si les Égyptiens ont eu seulement du bon sens ordinaire. C'est un raisonnement *a priori* qui a bien sa valeur, mais qui ne suffit pas cependant, s'il n'est appuyé par d'autres preuves que va nous fournir l'examen *a posteriori* de la tombe et des textes.

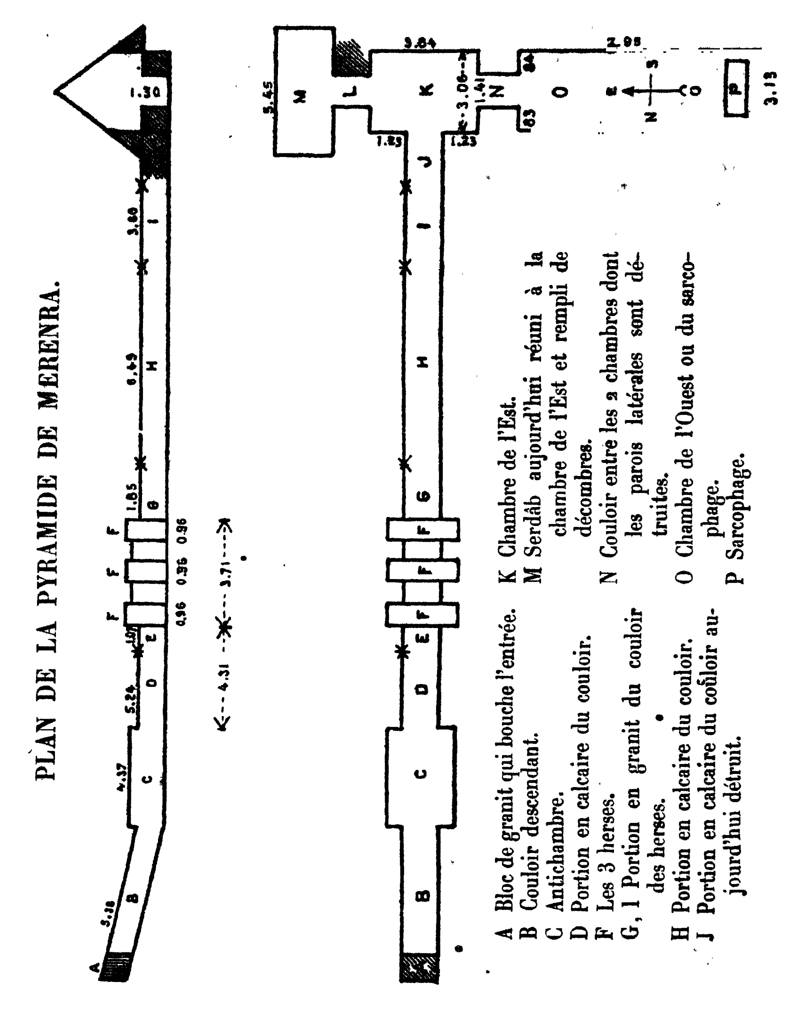
Les Pyramides dans lesquelles on a trouvé les inscriptions dont il est ici question sont au nombre de cinq : peut-être y en a-t-il d'autres, mais jusqu'ici nous n'en connaissons que cinq, à savoir celles d'Ounas, de Teti de la Ve dynastie, de Pepi Ier, de Merenra et de Pepi II de la VIe dynastie. Ces cinq tombes ne sont pas de la même grandeur : les deux premières sont de petite grandeur relativement, les trois dernières sont

bien plus grandes; mais toutes les cinq sont aménagées sur un plan uniforme. Je pourrais le montrer aux yeux les plus pré-



venus en mettant sous les yeux du lecteur les cinq plans des cinq Pyramides; mais il me suffira de donner ici le plan des

deux modèles, le petit et le grand. Je prends le plan de la plus petite, à savoir celle de Teti, et le plan de la moyenne



des grandes, à savoir celle de Merenra. Un simple coup d'œil suffira pour voir que la première partie du plan de ces deux

Pyramides est identique, celui du couloir qui donnait accès dans les chambres consacrées à la sépulture. Ce couloir a des dimensions différentes : le corridor d'Ounas a une étendue totale de 17 m. 50, mais la première partie est complètement obstruée et n'a pu être mesurée; celui de Teti a 30 m. 24, celui de Pepi Ier 31 m. 78, celui de Merenra 34 m. 03 et celui de Pepi II 35 m. 47. Tous ces couloirs ont une salle que l'on a nommée salle d'attente, exactement placée en avant des herses qui obstruaient le corridor; le même plan a donc présidé à cette partie de la tombe. Des changements ne se font pas remarquer dans les salles réservées à l'usage du mort après les funérailles : elles sont au nombre de trois qu'on a nommées le Serdâb, la chambre Est et la chambre Ouest. Il ne reste donc de possible que des changements de dimension; mais ces changements sont non seulement possibles, ils sont réels et consistent dans les dimensions du couloir, dans la surface des murs à orner d'hiéroglyphes et de prières.

Cette ressemblance du plan nous met donc à même de juger que les architectes de ces monuments funéraires avaient voulu diviser le voyage que l'on faisait accomplir au mort en plusieurs parties, dont la première consistait à descendre dans l'autre monde : c'est le couloir descendant; la seconde à parcourir une région plus étendue qui était représentée par l'antichambre; la troisième à passer par de nouveaux défilés remplis de danger : c'est le couloir coupé par les trois herses, au haut duquel on arrivait à une partie de l'édifice plus large et plus haute, où l'on pouvait respirer plus librement et qui représentait le domaine du mort identifié à Osiris, comme c'était aussi le domaine propre d'Osiris. C'est la conception de Virgile : il fait d'abord passer son héros par des lieux que l'on peut regarder comme indifférents, c'est l'antichambre et les premières gorges des Enfers :

Vestibulum ante ipsum primisque in *faucibus* Orci,

puis vient le Tartare :

> Hinc via Tartarei quæ fert Acherontis ad undas,

puis les Champs Elysées qu'il dépeint en ces termes :

> Devenere locos lætos et amœna vireta
> Fortunatorum nemorum sedesque beatas
> *Largior* hic campos æther et lumine vestit
> Purpureo... *etc.*

Évidemment nous ne voyons pas dans la disposition des couloirs et des chambres le *vestibule* des Enfers, les *voies* du Tartare et le *fleuve* Achéron; mais les textes qui couvrent les murs de ces chambres et de ces couloirs nous parlent bien de lacs, d'étangs, de fleuves qu'il faut traverser en barque, ou d'autre manière, et le *vestibule* des Enfers est en Égypte comme dans l'Énéide une contrée où il y a des arbres, où les Didons peuvent se mettre à l'abri des questions indiscrètes et des faux repentirs de leurs Énées. Une fois que la Sibylle et celui qu'elle dirige ont dépassé ces tristes plages, il n'en est plus question; de même, un coup que le mort était arrivé dans les salles qu'il devait occuper et qui représentaient bien ces *sedes beatas* où Osiris, sinon quelque autre divinité des morts, le proclamait juste et lui fournissait une de ces agréables demeures dont il disposait en faveur des justes, il n'est plus question des difficultés du voyage, mais seulement des diverses scènes du bonheur tel que les Égyptiens le comprenaient, et surtout des repas prodigieux qu'on leur servait. Je vais le prouver avec quelque détail.

Tout d'abord, la chambre qu'on désigne sous le nom de chambre de l'Ouest est consacrée uniquement aux purifications de toute sorte que nécessitaient les apprêts du repas en Égypte, et la plus simple lecture de la traduction des *Textes des Pyramides*, telle que l'a donnée M. Maspero, suffira pour le montrer. On y trouve aussi des formules magiques ayant pour but

d'écarter d'Ounas tous les inconvénients de la faim et de la soif, ou de quelque autre mésaventure semblable. La salle Est au contraire comprend des inscriptions ayant trait en partie à des prières générales, et en partie à des inconvénients du voyage que l'on regardait comme les plus à craindre, tels que la morsure de certains serpents qu'il fallait écarter du mort. La partie du couloir qui avoisine immédiatement la chambre Est contient des prières générales pour certaines particularités du voyage; mais dans le couloir des herses jusqu'à l'antichambre ou à la salle d'attente, ce sont des prières qui doivent aider le mort à traverser la partie pénible du voyage, les fleuves, les canaux, les lacs, les étangs que le voyageur rencontrait successivement sur son chemin : on trouvera les mêmes textes, ou à peu près, dans les mêmes emplacements et disposés d'une manière analogue, sinon tout à fait de la même manière. Dans l'antichambre, nous trouvons des textes qui ont rapport à des souhaits de bienvenue dans l'autre monde. Je dois faire observer ici une différence fondamentale entre la décoration des deux Pyramides de petit modèle et celle des trois autres qui ont plus d'étendue : il faut croire que dans l'intervalle qui sépara la construction et la décoration de la Pyramide de Teti et celles de la Pyramide de Pepi Ier, on s'aperçut que certains détails par trop réalistes donnaient des idées fausses sur les mœurs qui régnaient alors dans la société égyptienne, car on ne les retrouve plus dans les dernières pyramides. De même les conjurations contre les serpents sont en grande partie absentes. On s'en est tenu à des prières reposant sur des légendes mythologiques beaucoup moins sauvages et plus dogmatiques. Comme le lecteur a pu s'en apercevoir par suite de ce simple et rapide résumé du contenu des inscriptions gravées sur les murs des Pyramides, commencer la publication de ces textes par celle du repas funèbre que faisait le mort une fois placé dans sa tombe, c'est commencer par la fin, puisque tout le reste des

inscriptions a pour but de mener le mort à cet heureux sort et à cette béatitude éternelle; c'est se priver de la possibilité de faire quantité d'observations qui seraient fort utiles à l'intelligence de ces textes, et même parfois se mettre dans la complète impossibilité de saisir la suite des événements et par conséquent de la pensée qui a présidé à la rédaction de ces antiques prières. Les textes sont assez difficiles à comprendre par eux-mêmes, sans que par notre faute nous y ajoutions des difficultés nouvelles. Or, la simple analyse que je viens de faire montre bien que les Égyptiens avaient adapté leurs textes à la partie du voyage pour laquelle ils voulaient aider le mort et lui donner toute facilité de s'en tirer à son honneur.

Mais, me dira-t-on, s'il en était ainsi, nous rencontrerions les mêmes textes à la même place dans toutes les Pyramides. — Je réponds : Oui et non. Ces textes étaient si nombreux que la plus simple comparaison montre que la Pyramide de Pepi II qui est la plus grande en contient un beaucoup plus grand nombre que celles qui sont plus petites; le décorateur eut donc à faire un choix parmi ces prières, et il a choisi sans doute celles qu'il préférait ou celles qui lui semblaient plus importantes que les autres. Il a pu être guidé en outre par d'autres raisons, dont la première était celle de l'espace qui lui était attribué. Dans la Pyramide de Pepi II notamment, il a si bien obéi à une raison de cette sorte, qu'il a employé des hiéroglyphes d'un module beaucoup plus petit afin de pouvoir évidemment employer plus de textes. De plus, il n'y a pas une seule Pyramide qui nous soit arrivée intacte, et par conséquent complète; des parois entières ont disparu sous la ruine, du fait du temps ou de celui des voleurs que la recherche des trésors conduisait jadis, comme encore aujourd'hui, à la violation criminelle des sépultures. Nous ne pouvons donc aucunement savoir avec certitude quels sont les chapitres qui étaient sur telle ou telle paroi dans telle ou telle

chambre; nous ne pouvons savoir qu'approximativement qu'ils étaient de tel ou tel ordre, répondaient à telle ou telle partie du voyage. Enfin comme les parois des mêmes murs dans les mêmes chambres n'avaient pas exactement les mêmes dimensions, que les hiéroglyphes eux-mêmes n'étaient pas du même corps, comme nous dirions aujourd'hui, il faut bien admettre que ce sont là autant de causes qui ont pu et dû influer sur la décoration des pyramides et partant sur le choix des chapitres à employer. Une seule chose est certaine, à savoir que la décoration répondait à la partie des Enfers que représentait l'endroit de la tombe à décorer. Enfin il fallait bien compter un peu sur l'initiative, ou, si l'on veut, avec la fantaisie du maître décorateur. Pour toutes ces raisons nous ne devons pas nous attendre à ce que les mêmes textes se trouvent exactement aux mêmes endroits des parois dans une Pyramide quelconque.

S'il en est ainsi, si la décoration répondait à l'endroit des Enfers représenté par la tombe, nous allons pouvoir saisir sur le fait le plus ou moins de vérité qu'il y a dans la règle que je viens de faire connaître. Le chapitre dont il s'agit est un de ces chapitres qui s'adressent au mort avant qu'il soit arrivé aux grandes difficultés de son voyage : voyons donc dans quelle partie il doit se trouver. Si ce que j'ai dit est exact, ce chapitre doit se trouver dans les premières parties de la décoration de la tombe, soit sur les parois du couloir, soit sur celles de la salle d'attente ou antichambre. Or ce chapitre se trouve trois fois, deux dans la Pyramide de Pepi Ier et une dans celle de Merenra. La première fois, dans la Pyramide de Pepi Ier, il commence à la ligne 743 pour finir à la ligne 785; la seconde fois il commence à la ligne 652 pour finir à la ligne 663; dans la Pyramide de Merenra, il commence à la ligne 753 pour finir à la ligne 780. Dans cette dernière, il fait partie de la décoration de l'antichambre au mur Ouest; dans la Pyra-

mide de Pepi Ier, il fait la seconde fois partie des textes qui décorent la même paroi de la même chambre, et la première fois il se trouve parmi ceux qui ont été gravés sur le mur occidental du couloir descendant à cette même chambre. On ne pouvait donc imaginer une plus éclatante confirmation de l'ordre que j'ai cru pouvoir préconiser.

Reste à résoudre la question qui se pose d'elle-même à propos de la répétition du même chapitre dans la même Pyramide : est-elle voulue ou est-elle accidentelle? Si nous avions au complet les textes correspondants des deux autres Pyramides de Merenra et de Pepi II, nous pourrions sans doute résoudre cette question sans grand embarras. Malheureusement, pour la Pyramide de Merenra, les textes décorant le couloir menant à l'antichambre sont détruits presque entièrement; quant à la Pyramide de Pepi II, les textes de l'antichambre sont presque tous détruits et ceux du couloir qui la précède le sont en partie; ce qui reste ne contient pas malheureusement le chapitre dont il s'agit. Nous en sommes donc réduits aux deux hypothèses que j'ai énoncées plus haut et aux trois versions de ce chapitre. Si la répétition de ce chapitre était purement accidentelle, on en devrait accuser la légèreté du chef décorateur, de celui qui écrivait à la sanguine les textes que le sculpteur faisait ensuite apparaître dans la forme sous laquelle ils devaient se présenter aux yeux du mort d'abord, des lecteurs ensuite. Un semblable oubli ne se comprendrait guère, quoique cependant il soit possible. Il reste donc à chercher si la littérature funéraire égyptienne ne nous offre pas d'autres exemples analogues, et il y en a bien un de tout point semblable : c'est celui du *sycomore* de Nout.

D'après ce qu'on en a dit et ce qui a été généralement adopté, ce sycomore n'était autre chose que la déesse Nout-arbre; il était placé à l'entrée des Enfers et, de ses branches et de son feuillage, la déesse sortait ses mains remplies

d'offrandes que l'on devait bien, dit-on, se garder d'accepter parce que c'était alors reconnaître sa domination et avouer que l'on était bien réellement séparé du monde des vivants. Je ne vois pas ce que le mort aurait gagné à se soustraire aux bienfaits de cette déesse et je vois bien ce qu'il y aurait perdu, car il se serait privé des vivres qui lui étaient nécessaires pour effectuer la première partie de son voyage. D'ailleurs il suffit de regarder une des scènes où les Égyptiens ont voulu rendre le sens de ce mythe pour voir que telle n'était pas leur pensée : au lieu de fuir cet arbre et sa déesse, les *âmes* des défunts — ce qui est un mot tout à fait impropre, car les Égyptiens ne connaissaient pas l'âme au sens propre de ce mot, mais bien une *force* vitale 𓅽, — se précipitent pour recevoir les dons de la déesse. Cet arbre, loin d'être unique, se retrouvait en toutes les divisions des Enfers et pour les mêmes offices; il se trouvait notamment en cette maison qu'Osiris assignait au juste ayant accompli tous les travaux du grand voyage[1]; il se trouvait même pour Râ près de la porte orientale des Enfers, c'est-à-dire la porte par laquelle il sortait de la nuit pour reparaître au jour[2]; il se trouvait dans la partie où le mort devait opérer ses transformations pour obtenir le droit de passage en se disant membre du clan qui tenait le terrain sur lequel il devait passer[3], etc., et cela non compris celui qui était à l'entrée du royaume infernal. Par conséquent rien ne serait surprenant qu'un autre arbre qui, dans des mythes différents mais se développant parallèlement, joue un rôle semblable, ait pu se trouver dans diverses parties de l'Enfer tel que cet arbre apparaissait au rédacteur de ces mythes, et que, par conséquent, il ait cru pouvoir en répéter le chapitre en deux endroits des

(1) *Livre des morts*, édit. Lepsius, chap. 149, l. 7.
(2) *Ibid.*, chap. 109, l. 3.
(3) *Ibid.*, chap. 52, l. 4. — Cf. aussi chap. 59, l. 1; 64, l. 24; 84, l. 4; 97, l. 3; 152, l. 1; 155, l. 7, et 156, l. 2.

premiers couloirs ou des premières pièces à décorer, parce que ces deux endroits représentaient deux phases différentes du voyage infernal que tous les morts devaient effectuer.

C'est pourquoi je suis porté à croire, je suis même persuadé que la réduplication de ce chapitre n'est pas accidentelle, mais voulue, et qu'elle répond à des situations diverses dans le grand voyage.

II

LE TEXTE ET LA TRADUCTION.

Quoique le chapitre dont je vais tenter l'explication soit exactement le même, ce serait s'attendre à une trop grande fidélité de la part du scribe qui l'avait écrit sur les murs et du sculpteur qui l'avait gravé, que d'espérer de retrouver un texte uniforme dans les deux cas, car je ne fais pas entrer en ligne de compte la première fois où on le rencontre dans la Pyramide de Pepi Ier, parce qu'il est en trop mauvais état. Les deux versions de ce chapitre ne se ressemblent que d'assez loin, non pas que les mots et surtout les phrases ne soient pas les mêmes dans les deux, mais l'orthographe est fort souvent différente. Comme de nos jours toute une école d'égyptologues estime que la variation d'une seule lettre dans l'orthographe emporte avec elle une nuance dans le sens, je ne veux pas m'exposer volontairement à leur critique et à leurs coups, d'autant mieux que ces variations peuvent prouver toute autre chose, ce que je ne manquerai pas de faire observer, le cas échéant. J'ai donc pris le parti de mettre l'un au-dessous de l'autre les deux textes de Pepi Ier et de Merenra, en me réservant la possibilité de faire observer en note les variantes que peut renfermer le premier texte mutilé de Pepi. Comme dans la Pyramide de Merenra les noms du roi sont très longs, je les supprimerai, me contentant de les écrire une

IMPRIMERIE NATIONALE.

fois en commençant et de remplacer le prénom royal par P. et le nom par N.

Texte de Pepi Ier. (l. 652)

Texte de Merenra. (l. 753)

P. (1) (2)

M. (l. 754)

P. (3) (4)

M.

P. (5) (6)

M. P. N.

(1) Pepi 1 : . — Les références «Pepi 1» et «Pepi 2» indiquent la première et la deuxième version de Pepi Ier.

(2) Pepi 1 : .

(3) Pepi 1 : .

(4) Pepi 1 : , puis une lacune.

(5) Pepi 1 : .

(6) Pepi 1 : , puis une lacune de 12 lignes.

P.

M. (l. 755) P. N. P. N. P. N.

P. (l. 653)

M.

P.

M. P. N. (l. 756) P. N.

P.

M. P. N. P. N.

P. (*sic*)

M. N. (l. 757)

P.

M. P. N. P. N.

P. (l. 654)

M. P. N.

P.

M. P. N. (l. 758) P. N.

P.

M. P. N. P. N.

P.

M. (sic) (l. 759)

P.

M. P. N. P. N.

P. (l. 655)

M. P. N. P. N.

P. ....[1]

M. P. N. (l. 760)

P. ....[2]

M.

P. ...[3] ...[3]

M.

[1] Lacune.
[2] Lacune.
[3] Lacune.

P. ......(1)

M. (l. 761)

P. (l. 656)

M. P. N.

P. ....

M. P. N.

P. ....

M. P. N. (l. 762) P. N.

P. ....(2)

M. P. N.

P.

M. P. N.

P. (3)

M. (l. 763)

(1) Lacune.

(2) Lacune.

(3) Pepi I : , puis une lacune.

P. (l. 657) (1) . . .

M. P. N.

P. . . . . (2)

M. P. N.

P. (3)

M. (l. 764) P. N.

P. . . . . (4)

M.

P. (5) (6) (l. 658)

M. P. N.

P. . . (7)

M. N. (l. 765)

(1) Ce mot et le suivant sont de Pepi 1; Pepi 2 a une lacune.

(2) Lacune dans les deux versions de Pepi.

(3) Ces mots sont de la première version de Pepi.

(4) Lacune dans les deux versions.

(5) Texte de Pepi 2.

(6) Dans le texte publié, on trouve ici des lacunes, remplies avec une orthographe qui n'est ni évidente, ni nécessaire : je n'en ferai pas usage ici ni dans la suite de ce chapitre.

(7) Pepi 1er. Le dernier signe est le seul qui reste de ce mot. Pepi 2 est lacuneux.

P. (1) . . . . (2) (3)

M. P. N.

P. (4) (5) (6)

M. P. N. P. N.

P. (7)

M. (l. 766) P. N.

P. (8) (9) (l. 659) . . . . . (10)

M.

(1) Pepi 1 : , puis lacune.

(2) Lacune dans les deux versions.

(3) Pepi 1 : .

(4) Pepi 1 .

(5) Pepi 1 .

(6) Pepi 1

(7) Pepi 1 .

(8) Pepi 1 .

(9) Pepi 1

(10) Petite lacune dans les deux versions.

P. (1)

M. P. N.

P. . . . . (2)

M. (l. 767)

P. (3)

M. P. N. P. N.

P. (4) (5) (6)

M.

P. (7) (8)

M. (l. 768) P. N.

(1) Pepi 1 : . Les deux mots qui suivent proviennent de Pepi 1.

(2) Lacune dans les deux versions.

(3) Pepi 1 : .

(4) Le texte publié de Pepi 1 porte ici le chiffre ııı au lieu du chiffre ıııı; mais le texte est lacuneux et il a dû être rempli dans ce passage comme plus loin par le texte correspondant de Merenra qui a bien l'ordre inverse de la seconde version de Pepi.

(5) Pepi 1 : .

(6) Pepi 1 : .

(7) Pepi 1 : .

(8) Pepi 1 : .

P. (l. 660) (1) . . .

M. P. N.

P. (2) (3)

M.

P. (4) (5) (6)

M. (l. 769) P. N.

P. (7)

M.

P. (8) (9)

M. P. N.

(1) Texte restitué dans Pepi 1, mais sans nécessité aucune d'adopter la restitution pour le chiffre.

(2) De ce mot, Pepi 1 n'a que .

(3) Pepi 1 : . L'orthographe du mot suivant est prise de Pepi 1.

(4) Pepi 2 n'a que ; Pepi 1 écrit le mot .

(5) De ce membre de phrase, Pepi 1 n'a qu'un .

(6) Pepi 1 : .

(7) Pepi 1 : au lieu de .

(8) Pepi 1 de cette phrase n'a qu'un suivi de . .

(9) Pepi 1 : .

P.

M. (l. 770) P. N.

P. (1) (2) (3) (l. 661)

M. P. N. P. N.

P.

M. N. (l. 771)

P. (4) .... (5)

M.

P. (6) (7) (8)

M. P. N. P. N.

(1) Pepi 1 :

(2)

(3)

(4) Pepi 1 :

(5) Lacune dans les deux versions.

(6) Pepi 1 :

(7) Pepi 1 :

(8) Pepi 1 :

P. (1) (2) (3)

M. (l. 772)

P. (4) .... (5) (6) (7)

M.

P. (8) (9)

M. P. N.

P. (l. 662) (10) (11)

M. (l. 773)

(1) Pepi 1 : .

(2) Pepi 1 : , sans .

(3) Pepi 1 : .

(4) Pepi 1 : .

(5) Lacune dans les deux versions.

(6) Pepi 1 a : .

(7) Pepi 1 a : .

(8) Pepi 1 : .

(9) Pepi 1 : .

(10) Pepi 1 : .

(11) Pepi 1 a : .

P. (1) (2)

M.

P. (3) (4)

M.

P. (5) (6)

M. (l. 774) P. N. P. N.

P. (7) (8)

M. P. N.

(1) Pepi 1 : .

(2) Pepi 1 écrit : .

(3) Pepi 1 a seulement ( ).

(4) Pepi 1 : ( ) , sans déterminatif.

(5) Pepi 1 : .

(6) Pepi 1 a : .

(7) Pepi 1 semble avoir eu une autre rédaction qui aurait été : [ ] .

(8) Pepi 1 : .

P. (1) (2) (3)

M. P. N. (l. 775)

P. (l. 663)

M. P. N.

P. (4) (5) (6)

M.

P. (7)

M. P. N. (l. 776)

P. (8)

M.

(1) Pepi 1 : , sans .

(2) Pepi 1 : .

(3) Pepi 1 écrit : .

(4) Pepi 1 écrit : [ ] .

(5) Pepi 1 n'a pas ce signe, qui n'est pas nécessaire.

(6) Pepi 1 a une lacune, qui a été restituée par M. Maspero d'après la version de Merenra, mais avec l'introduction d'un déterminatif qui n'est pas nécessaire.

(7) Pepi 1 a : , sans .

(8) Pepi 1 : . Le texte du chapitre finit par ces mots et la phrase qui suit ne se trouve pas dans cette version.

Je me bornerai à faire observer ici que les deux versions de Pepi Ier, quoique gravées dans un même endroit, quoique situées dans la même salle et sur le même mur, ne comportent pas moins de soixante variantes en ce qui représente environ trente-sept lignes d'hiéroglyphes, sans compter qu'il y a un grand nombre de lacunes, environ le tiers du nombre des lignes, ce qui a sans doute diminué le nombre des variantes. Je les examinerai plus loin, à la fin de ce travail.

Avant de proposer ma traduction, je crois un devoir pour moi de faire connaître la traduction qu'a publiée M. Maspero, afin que le lecteur puisse voir ce que je lui dois et en quoi je diffère de lui, et ces paroles ne sont pas une vaine phrase qui pourrait être retournée contre lui : je proclame hautement qu'il est plus difficile de rencontrer le sens général d'un passage, quand on est le premier à traduire, qu'il n'est difficile de corriger le sens donné quand on arrive second. J'étais au Caire quand M. Maspero publia la pyramide d'Ounas et je fus à même d'entendre de sa propre bouche que la traduction qu'il publiait n'était que provisoire : il me pria même de le dire dans un article que j'eus alors l'occasion d'écrire. Voici cette traduction :

« Monte vers le ciel, ô moringa[1] flexible, car le ciel a enfanté un Dieu sur les deux mains de Shou et de Tafnouit, sur les deux mains de Mirinrî. « Ô Dieu qui brilles fort », disent les dieux, « entends-le ce discours que te dit Mirinrî, et qu'il « incline ton cœur vers Mirinrî, car Mirinrî est Grand, fils de « Grand : que Mirinrî soit avec toi, prends Mirinrî avec toi. « Ô Khopirrou, entends-le ce discours que te dit Mirinrî, et qu'il « incline ton cœur vers Mirinrî, car Mirinrî est le Grand fils de « Grand : que Mirinrî soit avec toi, prends Mirinrî avec toi. « Ô Nou, entends-le ce discours que te dit Mirinrî et qu'il incline

[1] Allusion au mythe, parallèle à celui de *Nouit dans le sycomore*, qui représente Osiris *khri baqef* « sous son moringa ». [Note de M. Maspero.]

«ton cœur vers Mirinrî, car Mirinrî est le Grand fils de Grand : «que Mirinrî soit avec toi, prends Mirinrî avec toi. Toumou, «entends-le ce discours que te dit Mirinrî, et qu'il incline ton «cœur vers Mirinrî, car Mirinrî est le Grand fils de Grand, «que Mirinrî soit avec toi, prends Mirinrî avec toi. Ô volon-«taire (Ouashou), fils de Sibou, ô fort fils d'Osiris, entends-le «ce discours que te dit Mirinrî, et qu'il incline ton cœur vers «Mirinrî, prends Mirinrî avec toi, viens à Mirinrî en ton nom «de Râ qui repousse l'obscurité du ciel, et qu'Harkhouti lui «donne qu'il entende ses âmes et ses louanges dans la bouche «du double cycle des Dieux!» «Sois parfait», dit sa mère; «ô ma chair», dit Osiris: «Mirinrî n'a pas mangé l'œil d'Hor», «disent les hommes, «ou il en mourrait»; «Mirinrî n'a point «dévoré la chair d'Osiris», disent les Dieux, «ou il en mour-«rait, mais Mirinrî vit à l'égal de son père Toumou.» — «Tu «protèges Mirinrî, ô Nekhabît, tu as protégé Mirinrî, ô Ne-«khabît, dans la Demeure du prince qui est dans Onou; tu as «adjugé Mirinrî à Ami-hanti-f et Ami-hanti-f l'a adjugé à Ami-«sopti-f volontairement (?). Car Mirinrî a subi le jour qui ap-«partient à la mort comme Sit a subi son jour de mort; Mirinrî «a subi ses quinzaines qui appartiennent à la mort, comme «Sit a subi ses quinzaines de mort; Mirinrî a subi ses mois qui «appartiennent à la mort comme Sit a subi ses mois de mort; «Mirinrî a subi son année qui appartient à la mort comme Sit «a subi son année de mort. Au labourage de la terre, les deux «bras de Mirinrî, c'est Shou qui soulève Nouit, car les os de «Mirinrî sont du métal, sa chair est indestructible, c'est Mi-«rinrî l'astre Ouapshou, et le ciel admet ce Pepi (en lui) comme «Dieu défenseur. Le ciel n'est pas privé de Mirinrî, Shou «n'écarte pas [ne prive pas] cette terre de lui [Mirinrî] ja-«mais, mais Mirinrî vit d'une vie plus forte que celle de vos «sceptres Aou. Ô dieux du ciel indestructibles qui parcourez «en barque le pays de Tahonou, et qui manœuvrez de vos

«sceptres Ouas et de vos sceptres Zâmou, Mirinrî manœuvre «avec vous de son sceptre Ouas et de son sceptre Zâm, car «c'est Mirinrî le troisième de vous; ô Dieux du ciel indestruc-«tibles, qui parcourez en barque le pays de Tahonou et qui «manœuvrez de vos sceptres Ouas et de vos sceptres Zâmou. «Mirinrî manœuvre avec vous de son sceptre Ouas et de son «sceptre Zâmou, car c'est Mirinrî le quatrième de vous; ô dieux «du ciel indestructibles qui parcourez en barque le pays de «Tahonou et qui manœuvrez de vos sceptres Ouas et de vos «sceptres Zâmou, Mirinrî manœuvre avec vous de son sceptre «Ouas et de son sceptre Zâmou selon l'ordre de Horou, prince «héritier du roi des Dieux, car c'est Mirinrî qui empoigne la «couronne blanche liée à la couronne verte[1]; c'est Mirinrî «l'uræus issue de Sit, et qui prend ce qu'elle porte, car Mir-«inrî prend ce qu'il apporte; c'est Mirinrî, ces rouleaux de «papyrus sortis de l'eau (?), c'est Mirinrî l'œil d'Hor qui est «blessé et qui suppure, et est blessé et il suppure. Entends-le «ce discours, ô Râ, que Mirinrî t'a dit : ton corps est Mirinrî, «ô Râ, vivifie donc ton corps en lui, ô Râ, égorge les cyno-«céphales (?), ô toi qui es l'amant (Noik) de la vache noire «mère, égorge la noire mère; ô [ces deux] cynocéphales, «celui-ci chasseur au filet, celui-là mâle, adorez à vous deux, «sein premier, car Mirinrî des linceuls protecteurs, et de la «voix juste, il est né, lui qui n'était pas, Zondou est né lui «qui n'était pas, Khroou (la voix) est né lui qui n'était pas, «Shoudit est né lui qui n'était pas, Khonou est né et l'œil d'Hor «n'est pas meurtri, les testicules de Sit ne sont pas arrachés, «mais c'est Mirinrî l'étoffe rouge sortie d'Isis, c'est Mirinrî la «liqueur rouge sortie de Nephthys; Mirinrî fait la guerre à «Bounouz et les dieux ne font rien contre Mirinrî, car c'est

[1] La couronne [hieroglyph], qui est dite *la Rouge* dans les textes d'époque classique, reçoit souvent aux temps anciens le nom de *couronne verte*. [Note de M. Maspero.]

« Mirinrî celui qui sert de place au soleil, et Mirinrî ne meurt « pas. Sibou le prince des Dieux (l')entend, Toumou le munit « de ses rites, Thot entend [pour lui] ce qu'il y a dans les « livres des Dieux, Hor lui ouvre, Sit le protège, et Mirinrî se « lève à la partie orientale du ciel comme Râ se lève à la partie « orientale du ciel [1]. »

Telle est cette traduction. Je ne crois pas me tromper en disant que, si elle est exacte, les Égyptiens n'auraient pu mieux réussir à parler pour n'être point compris, car j'avoue n'avoir pas réussi à comprendre non seulement les termes de la traduction, mais encore la position de celui qui parle par rapport à celui au nom duquel il parle. En effet, son rôle ne me semble aucunement ressortir de ce qu'on lui fait dire, et je suis même persuadé que ce rôle n'a pas été saisi. Quel est-il donc, ce rôle? Le simple énoncé des circonstances pour lesquelles ces textes ont été composés suffira pour en faire juger. Ces textes sont destinés à faciliter le voyage du mort de la terre aux Enfers, jusqu'au moment où il arrive en ces lieux heureux où il pourra vivre une vie désormais assurée. Ce sont de véritables formules magiques mises à son service afin d'être employées, si le besoin s'en faisait sentir, et ce besoin devait effectivement s'en faire sentir pendant ce grand voyage qui durait un mois tout entier, si j'ai bien compris un passage du cent dixième chapitre du *Livre des morts* [2]. Si on les gravait sur les parois des couloirs et des chambres de la tombe ou de la Pyramide, — c'est tout un, — c'est afin que le mort pût les avoir sous la main en cas de nécessité. Mais, me dira-t-on, comment le mort pouvait-il se servir de ces textes, puisque mort il était? — L'objection serait fondée si les Egyptiens eussent eu nos idées; mais ils avaient les leurs, et ces idées leur disaient que le mort ayant été enseveli et déposé dans son tombeau, mais

[1] *Rec. de trav. rel. à la philol. et à l'archéol. égypt. et assyr.*, t. XI, p. 25-28.

[2] C'est ce qui résulte, me semble-t-il, d'un passage du chapitre cx.

ayant eu l'inappréciable avantage d'avoir eu des funérailles solennelles, avait eu son *Double*, comme on dit assez improprement, son *Image*, *εἴδωλον*, comme je dirai avec les Grecs, rendu à l'apparence de la vie, ayant par suite reconquis l'usage de ses membres, soit pour marcher, soit pour manger, et reçu tous les ornements dont il avait joui pendant sa première existence. C'était grâce à la cérémonie de ce que nous appelons l'*Ouverture de la bouche*, que s'était opérée cette résurrection apparente qui rendait l'*Image* susceptible d'être appelée à jouir d'une vie tout à fait nouvelle à laquelle elle allait naître dans l'autre monde, en subissant tous les avatars par lesquels elle était passée dans la première vie. C'est ce que j'ai expliqué ici même, il y a deux ans à peine, en traduisant le chapitre XVII du *Livre des morts* et en en proposant une interprétation nouvelle.

S'il en est ainsi, et je crois bien qu'il en est indubitablement ainsi, le lecteur verra de lui-même que l'optation doit être au fond de toutes ces formules magiques, qui ne sont autres que des formules de prières; il verra que le mort, qui n'est guère en état d'imposer sa volonté, ou seulement de l'énoncer affirmativement en face de dieux arrivés avant lui à l'état bienheureux auquel il aspire, doit user avant tout de la supplication, ne donnant affirmation que pour les choses qu'il a dites ou faites avant d'arriver à l'endroit où il doit employer la formule qui est placée sur le mur, et que cette formule n'a d'autre raison d'être que de lui fournir la supplication nécessaire. Cette supplication peut être exprimée de deux manières : ou elle peut être mise dans la bouche du mort, qui supplie ainsi pour lui-même, ce qui est le cas le plus fréquent de beaucoup dans le *Livre des morts;* ou bien elle peut être formulée pour le mort par un personnage spécialement désigné pour remplir cet office, personnage qui me semble devoir être l'un des prêtres ayant officié à la cérémonie des funérailles, ou peut-être quel-

quefois le *Maître des cérémonies*, le possesseur du cérémonial des fêtes religieuses, celui qu'on appelle encore fort improprement l'*homme au rouleau*, mais qui était simplement celui qui dirigeait la cérémonie et indiquait les mouvements à faire aux divers prêtres qui, en les faisant, récitaient les prières spécialement imaginées pour le cas. C'est ce dernier cas qui se trouve le plus souvent dans le *Livre des Pyramides*, et spécialement dans ce chapitre, où le prêtre s'adresse aux divers dieux qu'il invoque dans le but d'être utile au défunt, et ici spécialement soit à Pepi Ier, soit à Merenra, son successeur. Cette différence dans le formulaire se comprend très bien, car les textes du *Livre des morts* servaient à tous ceux qui étaient assez heureux pour pouvoir entreprendre le voyage des Enfers, et ceux du *Livre des Pyramides* servaient avant tout aux personnages royaux, et quelquefois étaient employés, jusqu'à la fin de l'Empire égyptien, pour de grands personnages qui étaient peut-être de parenté royale, ou à qui le Pharaon avait permis d'user de ces textes : le protocole avait des privilèges spéciaux pour les Pharaons après leur mort, comme il en avait eu pour les Pharaons de l'Égypte avant leur mort. Et maintenant que j'ai mis brièvement le lecteur à même de juger dans quelles conditions se trouvait le royal défunt, je vais lui soumettre ma traduction, qui ne lui semblera peut-être de prime abord guère plus compréhensible que celle que je lui ai fait connaître plus haut, mais que je me réserve de commenter et d'expliquer tout au long, après la lui avoir donnée.

TRADUCTION.

Dire paroles : Crois en haut[1], ô arbre *baq* à large envergure, car le ciel a enfanté un Dieu qui est prédécesseur de

[1] Ou : « Crois jusqu'à ton sommet » ; l'expression [illegible] est le copte ϩⲓ ⲧⲡⲉ.

Schou et de Tefnout, prédécesseurs de Pepi (1) [I]. « O Dieu qui brilles grandement ! disent les Dieux, entends-la cette parole que t'a dite ce Pepi, afin de sanifier (2) ton cœur pour ce Pepi, car ce Pepi est Grand fils de Grand. Que ce Pepi soit avec toi; extrais ce Pepi en vie et puissance éternellement. Ô Dieu Kheprer (Dieu qui deviens), entends-la cette parole qu'il te dit (3), afin que ton cœur soit sanifié pour ce Pepi, car Râmeri (4) est Grand fils de Grand : que ce Râmeri soit avec toi, extrais-le avec toi. Ô Noun, entends-la cette parole qu'il te dit, afin que tu sanifies ton cœur pour ce Pepi, car ce Pepi est Grand fils de Grand : que ce Pepi soit avec toi, extrais-le avec toi. Ô Toum (le Dieu qui n'est point), entends-la cette parole qu'il te dit, afin que tu sanifies ton cœur pour ce Râmeri, car Pepi est un Grand, fils de Grand : que Pepi soit avec toi, extrais-le avec toi [II]. Ô *Ouaschou* (le volontaire) du fils de Seb, ô Dieu maître, fils d'Osiris [III], entends-la cette parole qui t'est dite, afin que ton cœur soit sanifié pour ce Pepi, car Pepi est un Grand, fils de Grand : que soit ce Pepi avec toi, extrais-le avec toi, faisant croître ce Pepi en ton nom de Râ [IV], qui écarte le voile du ciel [V], et que l'Épervier de la région lumineuse lui donne d'entendre ses vertus (5) et ses louanges dans la bouche de la double Neuvaine des Dieux. « Traitez-le bien ! », dit sa mère; « qu'il croisse ! », dit Osiris; « ce Pepi n'a pas mangé l'œil de l'Epervier, disent les hommes, il en serait mort »; « ce Pepi n'a pas mangé la chair d'Osiris, disent les Dieux; il en serait mort [VI]. »

(1) Je suis la leçon de Merenra qui a ici le nom du roi. — Le chiffre romain qui suit a rapport au commentaire explicatif.

(2) C'est-à-dire : de rendre ton cœur sain à l'égard de ce Pepi, par conséquent favorable pour lui.

(3) Il s'agit du mort, ou de Pepi.

(4) C'est le prénom de Pepi.

(5) Et non pas : « les âmes ». Le mot = *force*, ici *force vitale*, ce qui correspond au mot « âme ».

Comme ce Pépi vit comme les frères de son père Toum[1] [VII], sois-lui utile, ô déesse Nekhabit! sois-lui utile, à ce Pepi, ô déesse Nekhabit, au cœur du château du *Sar* qui vit dans On[2] [VIII]; ordonne-le à *Ami-honti-f* (celui qui est dans son vase)[3] au gré de ce Pepi, et qu'*Ami-honti-f* l'ordonne à *Ami-sepa-f* (celui qui est dans sa larve)[4], Pepi le voulant bien [IX]. Que ce Râmeri secoue son jour sous la mort[5], comme Set a secoué son jour sous la mort; que ce Pepi secoue ses quinzaines sous la mort, comme Set a secoué ses quinzaines sous la mort; que ce Pepi secoue ses mois qui étaient sous la mort (comme Set a secoué ses mois qui étaient sous la mort[6]); que ce Pepi secoue son année qui était sous la mort, comme Set a secoué son année qui était sous la mort [X]. Que dans l'écartement de la terre les deux bras de ce Pepi élèvent Nout, ô Schou! car les os de ce Pepi sont de fer et sa chair ignore la destruction [XI]. C'est Pepi l'étoile qui envoie[7] la lumière du ciel et le Dieu qui protège Pepi fait entrer ce Pepi sans que le ciel soit vide de Pepi, sans que la terre soit vide de ce Pepi à jamais, car ce Pepi vit vivant, gardien de vos sceptres [XII]. Ô Dieux des villes inférieures[8] qui ignorez la destruction, qui

[1] C'est-à-dire : le Dieu qui n'existe pas.

[2] C'est-à-dire : Râ.

[3] Voir le commentaire plus loin.

[4] Je traduis le nom afin d'en faire mieux comprendre le rôle et la raison de ce rôle.

[5] C'est-à-dire en général : le temps qu'il a passé au pouvoir de la mort, ce temps étant divisé en jours, quinzaines, mois et années.

[6] Le texte a omis ce passage que je rétablis pour faire équilibre dans les diverses propositions.

[7] Je crois que ce sens vaut mieux ici pour le verbe que celui d'*ouvrir* : ce qui serait préférable, ce serait d'attribuer les deux sens à ce mot qui signifie «envoyer en message» et «ouvrir (les chemins)»; mais je ne le peux pas en français.

[8] C'est-à-dire : les villes de l'Amenti ou des Enfers, où il y avait un ciel comme sur la terre. Je suis obligé de traduire ainsi pour ne pas former d'équivoque; il faudrait traduire : supérieures dans la région inférieure où le

parcourez en barque la terre de Tahonou[1], disposés[2] sur vos sceptres *Djâmou*, que ce Pepi soit disposé avec vous sur son sceptre *Ouast* et son sceptre *Djâm*, car ce Pepi, c'est le quatrième[3] parmi nous [XIII]. Ô Dieux des villes inférieures qui ignorez la destruction, qui parcourez en barque la terre des Tahonou, disposés sur vos sceptres *Djâmou*, que ce Pepi soit avec vous disposé sur son sceptre *Ouast* et sur son sceptre *Djâm*, car ce Pepi, c'est le troisième d'entre vous[4]. Ô Dieux des villes inférieures qui ignorez la destruction, qui parcourez en barque la terre des Tahonou [XIV], disposés sur vos sceptres *Djâmou*, que ce Pepi soit avec vous disposé sur son sceptre *Ouast* et son sceptre *Djâm*, par ordre de l'Épervier, chef de clan [XV], roi des dieux, car c'est ce Pepi qui a eu en son poing[5] la couronne blanche, la première des mélangées[6], et la couronne verte; car c'est Pepi la déesse Uræus apparue de la montagne[7] et qui introduit avec elle ce qu'elle

ciel qui se met au-dessus de nos têtes est retourné pour nous et se trouve sous nos pieds.

(1) Dans ce mot le signe [hiéroglyphe] a la valeur de [hiéroglyphes] (?). Il est remplacé une seule fois dans le texte de Merenra par un doigt avec ongle [hiéroglyphe].

(2) C'est-à-dire : disposés de telle sorte que vous vous appuyiez sur vos sceptres; il en sera de même pour Pepi dans tous les passages qui vont suivre.

(3) Merenra met ici le troisième, et plus loin mettra le quatrième; c'est le contraire de l'ordre adopté ici par Pepi; la première version de Pepi est lacuneuse. On comprendra que je ne puisse avec certitude dire quelle est la version préférable.

(4) Cette traduction ne repose que sur le texte de Merenra, car le chiffre a disparu dans Pepi, seconde version. Le texte de Pepi, seconde version, contient seulement [hiéroglyphes]; ce qui doit être une faute, car le signe [hiéroglyphe] se prononce ordinairement *nou*, d'où la lettre [hiéroglyphe] = *ou*, mais ici le signe [hiéroglyphe] doit remplir, je crois, uniquement le rôle d'indicateur du nombre ordinal.

(5) C'est-à-dire : «qui est le maître de la couronne», car quand on tient en son poing quelque chose, c'est le signe qu'on en est le maître. C'est une simple figure de style égyptien.

(6) C'est-à-dire : faite avec des herbes tressées ensemble et par conséquent mélangées les unes aux autres.

(7) Je ne crois pas pouvoir un seul moment penser à traduire par «sortie

apporte, afin qu'elle fasse passer[1] ce Pepi, qu'elle le fasse vivre [xvi]. C'est Pepi l'enfançon de Noun[2]; c'est Râmeri l'œil de Hor faible et vomissant, quoiqu'il (Pepi) ne soit pas faible et vomissant[3] [xvii] Ô Râ, écoute cette parole que l'on t'a dite : Ton corps est en Pepi; ô Râ! [xviii]. Que la *Kenmet*[4] conduise le cynocéphale et que le cynocéphale conduise la *Kenmet*, celle-ci pêchant, celui-là semant [xix]. Que soit frotté d'huile en vous celui de ce premier ventre[5], qui est le petit garçon des cercueils[6] [xx], celui qui est réalisé par la voix, qui est né sans exister, comme la colère naît sans exister, comme la voix naît sans exister, comme le tressage naît, mais n'existe pas, comme le sillage naît sans qu'ait été

de Set», car l'Uræus ne sort pas de Set, mais bien du sol, ou de la montagne et du sol, ϲⲏⲧ. Il n'y a qu'un déterminatif arbitrairement employé, ou, si l'on aime mieux, un syllabique explétif de l'orthographe ordinaire, ce qui ne comporte pas ce que nous sommes tentés d'appeler une faute.

(1) Ou, ce qui conviendrait beaucoup mieux : «afin qu'elle rende sain ce Pepi»; mais Merenra a la variante suivante : «afin qu'il introduise ce qu'il apporte», et ce m'est une preuve que les deux textes sont semblables, quoiqu'ils s'expriment différemment.

(2) Voir les commentaires plus loin. Je fais observer dès maintenant que je ne tiens pas compte du signe qui sert de déterminatif au mot . J'expliquerai plus loin comment le mot *tmes* a pu signifier «écrit, matière à écrire».

(3) Ce passage est embrouillé et le texte est loin d'être certain : le texte de Pepi contient la négation ⲙ et Merenra ne l'a pas, ce qui donne un sens tout à fait opposé. Le texte peut se comprendre dans les deux éditions : sans que Pepi participe au triste état de l'œil, ou qu'au contraire il en soit éclairé.

(4) Cette partie de ma traduction est en complet désaccord avec celle de M. Maspero; cela provient de ce que j'ai coupé les mots d'une manière différente de celle qu'il a cru devoir adopter. Je ferai tous mes efforts pour justifier mon interprétation dans le commentaire explicatif auquel je renvoie le lecteur.

(5) J'ai adopté, pour cette traduction, le texte de Merenra; mais celui de Pepi contient le mot = ϥⲱⲧⲉ «sueur». Je dois dire que cette dernière leçon me paraît plus difficile à expliquer que la première.

(6) Voir le commentaire pour l'explication et la justification de cette traduction.

amolli (?)[1] l'œil de Hor, sans qu'aient projeté (la semence) les testicules de Set [XXI]. C'est Pepi le *Nas* sorti d'Isis, le rouge[2] sorti de Nephthys; il combat contre le Bonouf[3], sans que les Dieux agissent contre ce Pepi [XXII]. C'est Pepi qui a détruit Râ, sans que ce Pepi meure, car Set, le chef de clan des Dieux, l'a entendu, Toum l'a muni de ce qu'on a fait pour lui[4], Thot a entendu ce qui est dans les papyrus protecteurs[5], Horus lui a ouvert la porte, Set lui est utile, et ce Pepi brille au côté oriental du ciel, comme Râ brille au côté oriental du ciel » [XXIII].

Tel est ce chapitre où les idées sont enveloppées tout d'abord sous une forte couche d'allusions mythiques et ensuite sous des figures insolites pour nous, qu'il faut comprendre tout d'abord, si l'on veut comprendre quelque chose au sens de ces paroles. Ce sens, il me semble que je l'ai atteint le plus souvent; j'espère que mes lecteurs en jugeront ainsi lorsqu'ils auront lu le commentaire explicatif des allusions et des figures contenues dans les lignes précédentes. Ce commentaire, je le ferai aussi bref que je pourrai, à la condition toutefois que je puisse me faire comprendre, dès que j'aurai exposé certaines idées préliminaires.

(1) Cette interprétation n'est pas certaine, comme le montre le point d'interrogation qui suit le mot «amolli».

(2) Ce mot que j'expliquerai plus loin suppose nécessairement, par suite du parallélisme, que le mot désigne aussi une couleur. Le texte de Merenra écrit d'ailleurs .

(3) Merenra écrit ; je ne sais quelle est la meilleure leçon de prime abord; je m'efforcerai de le savoir par le commentaire.

(4) C'est-à-dire : de ce qui a été fait pour lui Toum, le Dieu Néant qui parviendra par la suite à l'Être.

(5) Le texte de la seconde version de Pepi et de Merenra, tel qu'il a été publié, emploie ici trois tables d'offrande superposées ; je suis le texte de la seconde version qui me paraît préférable. Cependant il ne peut y avoir un sens avec le signe des offrandes, car, avec toute la meilleure volonté du monde, l'action de Thot ne peut s'entendre des offrandes.

III

RÉFLEXIONS PRÉLIMINAIRES AU COMMENTAIRE EXPLICATIF.

Avant de commencer ce commentaire explicatif, je dois faire une observation préliminaire. Jusqu'à présent on a, je crois, trop cherché à établir le sens d'un mot égyptien d'après ce qu'on appelle le *déterminatif.* On a fait d'une même racine orthographiée avec les mêmes lettres ou avec des signes analogues, mais déterminée par des signes différents, autant de mots divers qu'il y a de déterminatifs différents. On a cru remarquer que les Égyptiens employaient ces déterminatifs dans telle ou telle occasion et l'on en a conclu qu'ils reconnaissaient à ces mots autant de sens différents qu'il y avait de déterminatifs. C'est, je crois, une profonde erreur, et la méthode suivie pour la traduction ne pouvait conduire qu'à des à peu près qui répondaient plus ou moins au contexte, mais qui ne traduisaient aucunement la racine en question. Cette erreur provenait, selon moi, de la persuasion où l'on était que la langue égyptienne n'avait laissé aucune trace de son passage sur terre comme langue, qu'elle était complètement étrangère au copte, et, pour le soutenir, certains esprits admettaient des impossibilités manifestes dans l'histoire du langage humain : des hypercritiques qui avaient pénétré profondément l'histoire de la linguistique préféraient admettre, car il faut bien en arriver là en dernière analyse, que le peuple égyptien avait tout à coup changé de langage lorsqu'il avait employé des caractères grecs pour écrire la langue égyptienne, si bien que cet emploi avait subitement converti la langue parlée en une autre langue complètement différente, et l'on prononçait gravement qu'il y avait autant de différence entre l'égyptien et le copte qu'il y en a entre l'anglais actuel et la langue que l'on parlait dans l'Heptarchie. Et cependant c'était aller contre l'enseignement

de Champollion, car ce grand homme avait recherché la signification des mots hiéroglyphiques dans les mots coptes qu'il était arrivé à identifier. Malheureusement ses successeurs qui ne savaient pas le copte ou qui se contentaient de savoir le lire, ne suivirent pas sa méthode, ou, s'ils furent tentés de l'appliquer, ce fut avec un extraordinaire sans-gêne. Dans le dictionnaire hiéroglyphique de H. Brugsch, on est stupéfait de voir des rapprochements qui ne sont que l'effet de grandes illusions, et vraiment cet énorme ouvrage qui suppose tant de travail et qui est encore si cher est bien loin de valoir ce qu'il a coûté à l'auteur et à l'acheteur. La cause en est que les tentatives de rapprochement des mots hiéroglyphiques et des mots coptes étaient prématurées : quelques-unes étaient fort justes, mais le plus grand nombre étaient si hasardées qu'elles ne tiennent plus debout aujourd'hui. Les grammairiens, de leur côté, en admettant dans l'égyptien ancien un nombre relativement grand de signes hiéroglyphiques comme représentant dans l'alphabet des articulations distinctes, compliquaient encore le problème : de toute nécessité, si l'on veut parvenir à identifier à des mots coptes les mots correspondants écrits en hiéroglyphes, il faut renoncer à trouver dans les signes 𓎛 et 𓉔 des articulations différentes, dans les signes 𓏏, 𓍿 et 𓂧 trois nuances de la lettre *t*, dans les caractères 𓆓, 𓂓, 𓅭, 𓏭, quatre manières différentes d'exprimer des articulations voisines de la lettre ϫ, lorsqu'il n'y en a qu'une. De même je suis persuadé que les signes 𓄿, 𓇋 et 𓂝 représentent la seule lettre ⲁ, quoique je sache parfaitement que cet ⲁ est tantôt long, tantôt bref, tantôt correspondant à la lettre ⲉ ou à la lettre ⲟ, et cela parce que la voyelle n'avait le plus souvent aucune importance aux yeux des Égyptiens, ou plutôt pour leurs oreilles, sauf en certains cas où cependant on trouve des exceptions aussi nombreuses que la règle.

Dès lors, comment pouvait-on arriver à identifier des mots

que l'on était nécessairement conduit à regarder comme différents par suite de cette erreur initiale? On était au contraire fatalement amené à les regarder comme différents, puisqu'ils étaient regardés comme contenant des articulations différentes. Je ne veux pas citer ici la foule des exemples qui rempliraient tout un cahier de ce *Journal;* cependant je ne peux me soustraire à en citer quelques-uns. Ainsi le mot est écrit aussi et [1], ce que H. Brugsch n'hésite pas à rapprocher du mot copte ⲥⲁϩⲧⲉ « feu », bien que les lettres soient renversées et que le mot copte contienne un élément ⲧⲉ, que l'on ne rencontre jamais dans l'orthographe du mot égyptien. De même le mot , = ϩⲟⲧⲉ lettre pour lettre, est écrit , et c'est exactement le même mot écrit avec un grand luxe de signes, le correspondant au , le n'étant que l'écriture syllabique de + , et donnant ⲉ en dernière analyse, si bien que toute cette orthographe compliquée revient à ϩⲟⲧⲉ[2]. De même aussi le mot « sandale » est écrit et [3], ce qui a donné le copte ⲧⲟⲟⲩⲉ, d'où il ressort avec évidence que = = = . De même enfin le mot s'écrit aussi = ϫⲱϥ, et le mot s'écrit = ϫⲱⲃⲓ; d'où je peux conclure d'après le principe de logique : deux choses égales à une troisième sont égales entre elles, que si le = et que le = , les signes et sont égaux entre eux. Par conséquent les égyptologues qui ont considéré les signes , et , , et , et comme différents respectivement se sont lancés sur une mauvaise voie qui ne pouvait aucunement les mener à la vérité, c'est-à-dire

(1) H. Brugsch, *Wörterbuch,* p. 910 et *Suppl.*, p. 853. — Cf. Pierret, *Vocabul. hiér.*, p. 329 et 379.

(2) Pierret, *ibid.*, p. 330 et 382.

(3) *Ibid.*, p. 668 et 683.

à l'identification véritable des mots écrits en hiéroglyphes et des mots écrits en lettres coptes. Et là encore revient cet argument irréfutable : si les Égyptiens avaient des articulations différentes, comment se fait-il qu'ils ne les aient pas conservées dans la langue copte, lorsqu'ils se sont montrés si soigneux de conserver les articulations propres à leur langue, au cas où l'alphabet grec ne les possédait pas ? Si du jour au lendemain ils eussent opéré de tels changements, il en fût résulté inévitablement que personne ne se serait plus compris en Égypte. Par conséquent enfin, de toute évidence, il faut tenir compte de ces considérations, quand l'on cherche à découvrir sous la forme copte les mots que l'orthographe hiéroglyphique nous présente sous un vêtement si brillant, si coloré quelquefois, que l'on hésite à reconnaître le mot sous sa forme assagie. Je n'hésite pas à dire que tôt ou tard, tous les mots coptes se retrouveront sous leur forme hiéroglyphique, pourvu qu'elle ait été conservée en copte, parce que, mots hiéroglyphiques ou mots coptes, ils sont tous et tout d'abord des mots égyptiens.

Cette première démonstration faite, et elle vise tous les vocabulaires, toutes les grammaires déjà publiés, je reviens à la question de la traduction. La plupart des traducteurs contemporains, instruits à l'école des égyptologues disparus ou même récents, ont conservé l'habitude de traduire d'après le déterminatif et le plus souvent sans traduire ce déterminatif luimême. Il me semble que c'est une erreur qui peut les mener à une complète inintelligence de ce qu'ils veulent traduire, quoique je reconnaisse bien volontiers que souvent ils rendent très bien l'idée qu'ils ont voulu traduire, tout en ayant le tort de regarder comme des mots différents les mots qui sont armés d'un déterminatif qui diffère. Les Égyptiens étaient un peuple primitif, ils avaient un langage primitif, et ce langage n'est autre chose que ce que nous nommons du *petit nègre* :

ils disaient d'abord : *moi parler toi*, pour dire : *je te parle*, et ce n'est que plus tard, pas à pas, qu'ils ont fait usage des particules qui précisent les rapports des diverses parties du langage entre elles. Quoique l'usage de ces particules fût établi dès les époques les plus anciennes que nous puissions atteindre, cependant on peut saisir ce langage sur le fait jusqu'à la complète extinction de la langue égyptienne et jusque dans le dernier ouvrage qu'aient composé les Coptes. Il suit de là qu'ils n'avaient qu'un très petit nombre de racines, et que, pour s'exprimer avec ce petit nombre de racines, ils devaient avoir recours à l'emploi d'expressions imagées, c'est-à-dire qu'ils tiraient de la même racine des sens nombreux, grâce à des images et aussi à des suffixes, tout comme nous le faisons toujours. Dans la prononciation, ils savaient sans doute différencier à l'ouïe les divers sens qu'ils appliquaient à la racine primitive, autrement ils auraient couru le risque de ne pas s'entendre les uns les autres; mais, à mesure qu'ils conçurent le désir et qu'ils sentirent le besoin d'exprimer leurs idées par l'écriture, ils s'aperçurent qu'à chaque instant ils se heurtaient à de graves obstacles pour exprimer la nuance de l'expression employée, et c'est alors qu'ils eurent le génie — l'expression n'est pas trop forte — de recourir à l'emploi des déterminatifs, c'est-à-dire de certains signes spécialement destinés à accompagner certaines expressions et par conséquent à *déterminer* le sens qu'ils y attachaient. C'est pourquoi les progrès de l'interprétation des hiéroglyphes a fait des progrès si rapides; sans cela nous aurions couru le risque de nous acharner sur des textes presque incompréhensibles dont l'intelligence eût été retardée d'autant plus longtemps. Toutefois, je n'hésite pas à le dire, cette intelligence n'est qu'empirique; elle n'est pas scientifique, car elle ne résulte pas de la connaissance intime de la langue et de la dérivation des images de la racine primitive.

La première chose à faire, après qu'on a saisi le sens premier de la racine, est donc de déterminer autant que possible la figure ou l'image qu'a voulu employer le rédacteur du passage que l'on traduit. C'est dans cette détermination de l'image que le signe, ou les signes, car il peut y en avoir plusieurs pour un même mot, doit entrer en considération. Or je suis persuadé que si l'on tient compte de la dérivation de certains mots quant à la racine dont ils dérivent, en fait on n'en tient presque nul compte pour la traduction. La traduction en ce cas n'est plus guère qu'une interprétation, et cette interprétation peut s'écarter du sens de la racine très facilement et même parvenir à une parfaite inintelligence du texte, à ce que nous nommons un contresens. Pour citer un ou deux exemples, j'examinerai le mot 𓋴𓈖𓃀 et le mot 𓐍𓃀. On a traduit le mot 𓋴𓈖𓃀 par « être sain, en bonne santé »[1], ce qui est complètement en dehors du sens de ce mot, et ensuite d'autres égyptologues mieux avisés ont traduit par « force, être fort », et ce sens se rapproche de très près du sens premier. Le mot 𓋴𓈖𓃀 me paraît être un mot composé formé de 𓋴 + 𓈖𓃀 ou 𓎟, comme le laisse supposer l'une des formes dont je parlerai plus loin. Le mot 𓎟 ou 𓈖𓃀 est très connu; c'est le mot qui exprime la possession d'une chose; l'expression 𓎟𓉐 signifie « le maître d'une maison », c'est-à-dire *celui qui possède* une maison, et elle répond à l'expression copte ⲛⲉⲃ-ⲏⲓ qui signifie exactement la même chose. L'expression 𓋴𓈖𓃀 ou 𓋴 + 𓈖𓃀 signifie donc « rendre possesseur ». Dans nos sociétés actuelles, la possession a pour cause le droit; mais primitivement elle a eu pour cause la force : personne ne peut donc être étonné qu'il en ait été de même pour les commencements de la société égyptienne. Si le possesseur d'une maison qu'il avait construite par la force n'avait pas cette même force pour la conserver, il était bien certain

[1] Brugsch, *Wörterbuch*, p. 1245 et suiv.; Pierret, *Vocab. hiéroglyph.*, p. 504.

de n'en être pas longtemps le possesseur. Le mot exprime donc cette *force* qui aurait donné la possibilité de construire la maison et qui la faisait conserver, et, comme lorsqu'on y a réfléchi plus tard, alors qu'on a inventé les déterminatifs, on a vu que ce mot exprimait une qualité plutôt abstraite, on lui a donné pour déterminatif le signe des idées abstraites, le rouleau de papyrus : . De ce mot on a tiré les mots suivants : 1° ; 2° ; 3° ; 4° ; 5° ; 6° ; 7° ou ; 8° ou ; 9° ; 10° ; 11° . Ces onze orthographes diverses dérivées toutes de la racine primitive , = + , ont été considérées comme écrivant onze mots différents dont on a traduit la racine par « être sain, être en bonne santé » : 1° *tresse en guirlande de fleurs;* 2° *substance offerte à un mort;* 3° *ceindre, entourer d'une muraille, muraille;* 4° *ceindre, entourer,* ce qui est exactement le sens du mot précédent, mais élargi; 5° *incolumis,* c'est-à-dire : sain et sauf; 6° *flamme qui entoure;* 7° *brûler, brûler en faisant une arche de feu;* 8° *bandelette;* 9° arbre inconnu; 10° *cruche pleine;* 11° *protéger la vie, abriter*(1). De ces onze sens différents quelques-uns sont complètement étrangers à la signification du mot ; les autres au contraire, par la force même de la nécessité, se rapprochent d'assez près du sens de la racine; mais aucun d'eux ne donne le sens propre de la racine et ne montre la dérivation des sens secondaires, parce que l'on ne s'est pas préoccupé de saisir l'image employée et de montrer comment l'emploi de cette image découlait tout simplement de la racine. Le mot veut donc dire *être fort;* de là, on a : 1° une fleur dont l'odeur rend vigoureux; 2° une substance dont l'emploi, la manducation restaure et rend fort, comme la

(1) Cf. H. Brugsch, *Wörterbuch* et *Suppl.;* Pierret, *Vocab. hiér.* à ces mots.

noix de kola; 3° rendre forts une ville, un village, une maison en l'entourant d'une enceinte, d'une enceinte de feuillages tout d'abord, d'une enceinte de terre ou de briques, à mesure que la civilisation s'est développée; 4° marcher en sûreté par suite de la présence de la forte enceinte dont il vient d'être question; 5° celui qui est en la pleine possession de sa force corporelle; 6° enceinte de flammes, parce que dès les plus anciens temps l'on s'était aperçu que le feu était la barrière la plus forte qu'on pût opposer à l'ennemi; 7° flamme qui rend fort et qui par conséquent assure la possession de ce que l'on a; 8° bandelette qui rend fort, qui conserve les ossements dans leur ordre chez les momies, et par conséquent dans leur force naturelle; 9° arbre qui donne de la force parce qu'il produit des fruits qui nourrissent l'homme; 10° liqueur qui donne de la force à l'homme. Comme le lecteur le verra, il n'y a pas un seul de ces sens qui ne dérive tout simplement du sens premier de la racine [hiéroglyphes]; sans doute ceux des autres sens qui ne s'éloignent pas du sens premier fournissent au traducteur des mots dont on peut se servir dans une traduction; mais aucun d'eux ne montre une intelligence scientifique de la langue égyptienne : ils font preuve seulement qu'on a eu une connaissance empirique de la langue, ce qui n'est pas suffisant pour celui qui veut remonter à la source même des choses de la linguistique ou des phénomènes produits.

J'en viens maintenant à la racine [hiéroglyphes]. Cette racine au premier coup d'œil n'a pas laissé de mot correspondant en copte, car on aura beau chercher dans le dictionnaire copte, on ne trouvera pas de racine ϫⲃ; mais on y rencontrera seulement une racine ϣⲃ, ce qui correspond très bien à un phénomène de linguistique très connu et très souvent observé en égyptien, à savoir le changement de la gutturale aspirée en chuintante; comme le mot [hiéroglyphes] se retrouve seulement en copte sous la forme ϣⲁ — [hiéroglyphes] ou [hiéroglyphes] devenu ϣⲁ, — de même le mot [hiéroglyphes]

serait devenu ϣⲃ. Ce changement d'ailleurs existait dès le temps de l'empire pharaonique, ainsi que je vais le montrer. La racine se présente à nous en effet sous les formes suivantes que je trouve réunies dans le dictionnaire publié par H. Brugsch: ; ; ; ; ; ; ; ; , et d'autres variantes encore dont j'aurai l'occasion de signaler bientôt quelques-unes. H. Brugsch donne à cette racine le sens de : *percer* (*durchschlagen*), *hacher, se créer un accès grâce à une main puissante, dévaster; labourer la terre, faire un sillon dans la terre avec la houe, désoler, détruire*[1], et il compare le mot hiéroglyphique au mot copte ϣⲱϥ, ϣⲁϥ, ϣⲉϥ. J'attribuerai à cette racine le sens de la racine copte ϣⲃ « *mutare*, changer » et ce sens me suffira tout seul pour expliquer les mots suivants, que je cite dans l'ordre où les a donnés H. Brugsch, sans m'attacher à reproduire les variantes qu'a données en plus M. Pierret : 1° ; 2° ; 3° ; 4° qui se trouve aussi sous les formes , , etc.; 5° ou , et ; 6° ; 7° ou ; 8° ; 9° ; 10° ; 11° ; 12° ; 13° ; suivent maintenant les formes avec la lettre : 14° , ; , , , , ; 15° , , ; 16° , , ; 17° ; 18° ; 19° ; 20° ; 21° . Par conséquent il y a dans les expres-

[1] Cf. H. Brugsch, *Wörterbuch*, p. 1065 et suiv.

sions qui précèdent au moins vingt et un mots qu'on a regardés comme susceptibles de sens différents et pour lesquels on s'est attaché à trouver un sens particulier à chacun, sans se douter que ces vingt et une expressions ne pouvaient se tenir à l'écart les unes des autres, parce qu'elles dérivaient toutes de la même racine, à savoir ϣⲃ, écrite ● 𓃀 ou 𓈙 𓃀. On a traduit ces mots par : 1° *manque, privation, défectuosité;* 2° *le faiseur de sillons avec la houe;* 3° *la destruction, le désert, la solitude,* et on a comparé le mot au mot ϣⲗⲁϥⲏ; 4° *faire le baladin, le farceur, le danseur, faire des tours de force;* 5° *vase pansu;* 6° *le farceur, le baladin,* car c'est simplement un nom d'agent avec réduplication de la seconde radicale; 7° *ouvrir, être ouvert;* 8° *abattre, battre, bataille;* 9° *vase,* c'est la forme redoublée de 𓎛 𓅡 𓃀 et de ● 𓃀; 10° *une machine à trancher,* ou, comme a traduit M. Pierret, *établi pour couper;* 11° *s'amoindrir,* en parlant de la lune ou des choses qui se comptent; 12° *couper, séparer, détruire;* 13° *commettre un acte de violence, pénétrer par force pour dévaster;* 14° *aliments, ensemble d'aliments divers;* 15° *mêler, mélanger, varié, divers;* 16° *arbre qui change* ou *à fleurs changeantes et variées;* 17° *collier* d'éléments divers; 18° *couper, trancher;* 19° *serrer les voiles;* 20° *se réunir, se mêler, se mélanger;* 21° *fenugrec, melon.*

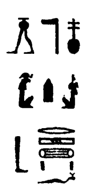
Il n'est personne qui, à cette simple lecture, ne voie quelle différence il y a entre ces divers sens, combien quelques-uns, surtout dans la dernière partie, sont consistants les uns avec les autres, combien au contraire, ceux de la première partie s'éloignent du sens premier de la racine ϣⲃ « changer ». Je dois montrer maintenant comment tous ces mots ont un sens se rattachant à celui de *changer.* Quand il y a changement dans une réunion d'objets consacrés au même but, c'est que ces objets sont *divers;* de là le sens de *diversité, divers* qui se rattache à la racine ϣⲃ : c'est ce qu'expriment les diverses orthographes du n° 14. De ce sens de diversité, il est très facile de passer

au sens de mêler, mélanger, car lorsqu'on renferme divers objets dans un même récipient, on les mélange nécessairement les uns avec les autres, et le vase ou le récipient dans lequel a lieu le mélange s'appellera fort naturellement le *vase de ce mélange;* si ce mélange ne peut avoir lieu sans que l'on réduise la matière à un autre état, sans qu'on la *change* d'aspect ou de forme, on appellera ce changement et ce mélange un *broyage,* et ce broyage se fera dans un vase à broyer, c'est-à-dire dans un mortier : de là les noms donnés à certains vases où l'on mélangeait, broyait, où l'on mettait les choses broyées, pressées, comme l'huile, les parfums, etc. Comme ce broyage ne peut pas se faire sans que l'on réduise à la plus simple expression l'apparence de la chose broyée, de là le sens d'*amoindrir,* de *diminution* d'un astre, d'*anéantissement* des hommes et des choses, et généralement de tous les actes qu'on fait pour arriver aux fins de la destruction. Si cette destruction se fait au moyen d'une arme, comme le couteau, ou dans un lieu quelconque destiné aux opérations de cette destruction, on les appellera *armes, couteau de la destruction, lieu où se fait la destruction grâce au couteau, billot où l'on coupe la tête avec un couteau,* c'est-à-dire lieu de supplice, lieu de torture, comme l'on a traduit. De même certaines autres opérations, moins cruelles et plus utiles à l'homme, avaient reçu leur nom du *changement* que subissait l'apparence de la chose : ainsi la terre remuée change d'apparence lorsqu'elle est *torturée* avec l'instrument du labour, c'est-à-dire le hoyau : on appela terre *changée* la terre labourée, et l'instrument du labour reçut le nom d'*instrument de changement.* De même l'homme qui, avec son corps, faisait des *changements,* des tours, des grimaces, le baladin, le danseur avec ses poses multiples, reçurent le nom de *changeur.* Je crois n'avoir pas laissé l'un quelconque des sens cités plus haut sans explication et sans avoir montré comment les Égyptiens avaient pu fort naturellement le tirer de ce sens primitif de

changer. Si quelques-uns ne rentrent pas dans cette explication, c'est qu'ils me paraissent éloignés du sens premier, et par conséquent faux. Je le demande avec confiance à mes lecteurs, l'explication de cette racine, qui a évolué dans des sens divers par suite des images différentes par lesquelles les Égyptiens l'avaient fait passer, ne leur semble-t-elle pas autrement scientifique que l'attribution d'un sens quelconque, grâce au déterminatif? N'est-elle pas la suite d'une compréhension de la langue égyptienne autrement certaine? Il me semble, pour ma part, qu'elle procède de la vérité scientifique et qu'elle dénote un autre état de l'intelligence linguistique; l'étude de l'égyptologie est assez avancée pour que nous laissions de côté les traductions purement empiriques, afin de nous attacher à une intelligence vraiment scientifique des textes à traduire. Sans doute, cette méthode qui me semble la bonne sera longue à établir; mais avec de la patience et de la persévérance on y arrivera, et ce sera alors le triomphe complet.

Le lecteur aura observé de lui-même que, dans les traductions que j'ai expliquées tout à l'heure, les égyptologues et lexicographes des premières générations ont surtout traduit d'après les signes qu'on appelle déterminatifs, c'est-à-dire ceux qui montrent quelle image ou figure l'auteur a voulu employer; il aura remarqué de même que, dans d'autres cas, ces signes ne sont jamais traduits. Or très souvent ces signes demandent au contraire à être traduits pour que l'on puisse comprendre réellement ce dont il s'agit. Je prends pour exemples les groupes suivants de la racine = ωικ : « pains divers », ou « viandes diverses »; dans ces exemples, c'est le déterminatif qui est le signe principal et demandant à être traduit tout le premier, le mot n'est que le qualificatif désignant l'espèce de nourriture à laquelle il est fait allusion. Il est même un groupe beaucoup plus complexe encore que les précédents et que je demande la permis-

sion de présenter aux lecteurs de ce *Journal;* il est publié dans l'*Abydos* de Mariette, vol. I, pl. 51 *b*. Le roi, sous la forme d'un Osiris ayant derrière lui Isis suivie de trois dieux qui sont sans doute le commencement de la *Neuvaine* des dieux d'Abydos, le roi est placé en haut d'un temple dont on n'aperçoit que la partie supérieure figurée par une corniche, devant la grande table d'offrandes usitée sous l'Ancien Empire. Au-dessus de cette première table d'offrandes, sur une natte, sont des pains alignés ou superposés, miches, galettes rondes; au-dessus encore, des volatiles, des morceaux de viande de boucherie, des fruits de diverses espèces, le tout couronné par des bouquets de fleurs. Sous la table, qui est une de ces tables rondes avec pied creux pour être placées sur un support, l'une de ces tables que j'ai trouvées en nombreux exemplaires lors de mes fouilles d'Abydos, est à droite un vase luté, reposant sur un trépied qui lui permet de se tenir debout, car le vase ayant le fond arrondi n'aurait pas pu se tenir debout sans cela; ce vase est entouré par une fleur disposée en hélice autour de sa panse; à gauche est un guéridon surmonté de quatre vases de fruits, disposés, les deux premiers sur le haut du guéridon, et les deux autres au-dessus des deux premiers, par suite, je crois, de l'ignorance de la perspective, mais qui doivent en réalité être placés aussi sur le guéridon. Vis-à-vis de l'amoncellement supérieur des offrandes est l'inscription suivante :



c'est-à-dire : «Amener le Dieu bon Ramamen (Séti Ier) vers sa table couverte d'offrandes variées». Le mot ═ ⌋ comprenait ici toutes les offrandes sur la table, ce qui est au-dessus

et en dessous de la table elle-même. Cet exemple illustre avec évidence l'emploi de la signification du déterminatif, car la table couverte d'offrandes, en ayant encore par-dessous, est ici le véritable déterminatif du mot ═].

Les observations que je pourrais faire à propos du rôle des déterminatifs sont très nombreuses; mais j'estime que ce que je viens de faire passer sous les yeux de mes lecteurs est suffisant pour éveiller leur attention et leur montrer la forme nouvelle vers laquelle je désirerais voir se tourner les efforts des égyptologues traducteurs; je n'insisterai donc pas présentement et je passe maintenant au commentaire explicatif de notre chapitre du *Livre des Pyramides*.

IV

COMMENTAIRE EXPLICATIF DU CHAPITRE DE L'ARBRE BAQ [1].

I. La première phrase du texte débute par des paroles qui nous transportent de suite sur un terrain peu facile à fouler aux pieds et sur lequel il est aisé de prendre un sentier menant à l'erreur. Tout d'abord l'arbre *Baq* nous est presque inconnu. Je n'ignore pas que M. Loret dans sa *Flore pharaonique* l'a identifié avec le moringa [2]; mais je ne puis donner mon adhésion à cette identification, parce que je n'en vois pas assez distinctement les raisons et que ce que j'en aperçois n'est pas de nature à emporter mon acquiescement; d'ailleurs M. Loret dit lui-même qu'il est seulement probable que cet arbre *Baq* doive être identifié avec le *Moringa aptera*. Cependant cet arbre, et c'est, à mon avis, l'une des principales raisons qu'on aurait pu faire valoir, est en étroit rapport avec le culte des morts et même avec les opérations de la momification. A une certaine

[1] Je rappelle au lecteur que les chiffres romains d'appel correspondent à ceux de la traduction.

[2] V. Loret, *Flore pharaonique*, p. 39-40.

époque, vers la XXIIe dynastie, les cercueils des prêtres de Mentou étaient ornés avec des représentations de Dieux primitifs parmi lesquels était bien le Dieu *sous son Baq :* j'ai assez copié de ces cercueils pendant mon premier séjour en Égypte pour le savoir. Que plus tard on l'ait identifié à Osiris, c'est ce qui est vraisemblable, et même probable, puisque tous les Dieux des morts en Égypte ont eu cette destinée. J'y vois tout d'abord l'un de ces arbres à grandes branches sous lesquels ou même dans l'intérieur desquels on enterrait les morts à une certaine époque de la vie humaine; mais cette époque n'a pu exister dans la vie du peuple égyptien qu'avant son entrée dans la vallée égyptienne du Nil, car l'Égypte ne connaît pas d'arbre, autre que le sycomore, qui puisse être de taille à renfermer dans son tronc le squelette d'un homme. Les mots que j'ai traduits par *large envergure* répondent bien à cette idée; mais cette traduction a grand besoin d'être démontrée pour être acceptée. Le mot du texte que je traduis ainsi est ou : le fait que le signe ne se trouve pas au texte de la seconde recension de Pepi I[er], ni même à la première, m'est une preuve qu'il n'est pas nécessaire à l'écriture du mot, que c'est un déterminatif, à moins que ce ne soit un second syllabique ayant la valeur , ce qui me semble peu probable, mais ce qui reviendrait au même. Je ne puis donc m'appuyer pour traduire que sur la racine ou , ou . Cette racine signifie « arc », ⲡⲓⲧⲉ en copte; mais ce ne peut être là qu'un sens secondaire. Le sens premier de la racine me paraît devoir être recherché dans la racine ⲡⲱⲧ = « étendre le pied », d'où le mot ⲡⲁⲧ « jambe », membre qu'on étend pour marcher, d'où le sens d'« étendre la jambe » pour courir, pour poursuivre quelqu'un derrière lequel on *étend la jambe* aussi vite que l'on peut afin de le saisir, d'où courir, poursuivre. Ici, si les deux textes avaient le mot , on aurait un sens très acceptable, *poursuivant le ciel,* c'est-à-dire s'efforçant d'atteindre

le ciel en élevant ses branches; malheureusement le mot n'existant pas dans deux textes, il ne reste d'autre alternative que de prendre le sens de « s'étendre », sens qui convient d'ailleurs très bien au cas présent, et j'ai traduit par « large envergure ». Reste le mot , écrit dans le texte de Merenra. Le signe semblerait tout d'abord donner l'idée que nous nous trouvons en présence du mot connu ou = ⲉⲓⲁ « laver »; le signe est bien le même que Merenra écrit , et il doit provenir d'une mauvaise lecture soit ancienne, soit moderne; la leçon de Pepi I[er] me semble au contraire plus vraisemblable, et nous avons tout simplement . Ce mot est écrit et , dans les deux mots cités et , ce qui prouve bien que et sont équivalents l'un de l'autre en ce mot, et dans beaucoup d'autres exemples que je pourrais citer, comme qui s'écrit aussi , et où le signe s'écrit phonétiquement et . Comme le sens de *laver* ne peut aucunement convenir en ce passage, il faut bien en chercher un autre qui ne soit pas opposé au contexte. Ce sens, nous le trouvons dans le verbe à forme géminée ⲁⲓⲁⲓ dont la racine ⲁⲓ correspond exactement aux lettres , et qui signifie « croître, devenir grand ». Comme ce sens va très bien en parlant d'un arbre, je m'y tiens, et nous allons voir un peu plus loin qu'il répond non seulement aux exigences linguistiques du contexte, mais qu'il est très bien en situation, car il va s'agir d'obtenir une vie nouvelle qui commence naturellement par la petitesse, et l'on demande que cette petitesse devienne grande et que le second Pepi croisse, ⲁⲓ, , comme le premier s'était développé.

Dès ce qui suit, en effet, nous sommes instruits que Pepi a commencé sa seconde existence comme il avait commencé la première, c'est-à-dire par sortir du néant : . Cette idée nous est exprimée par ces mots : « car le ciel a enfanté

un Dieu qui est prédécesseur de Schou et de Tefnout, comme Schou et Tefnout sont eux-mêmes prédécesseurs de ce Pepi ». Les mots que j'ai traduits par « prédécesseurs » sont des mots analogues à ceux que j'ai déjà eu l'occasion d'expliquer ici dans mon étude sur le chapitre XVII du *Livre des morts,* à savoir : . Ces derniers mots veulent dire : « chefs de direction », et de même les mots ou signifient « face de direction » c'est-à-dire *prédécesseur,* comme les premiers signifient « ancêtres ». Dans la seconde expression, est remplacé par , la marque du duel, parce que les prédécesseurs de Pepi sont au nombre de deux, à savoir Schou et Tefnout. Et maintenant, comment Schou et Tefnout ont-ils pu précéder Pepi, et comment Pepi a-t-il pu précéder Schou et Tefnout? Que Schou et Tefnout aient précédé Pepi, c'est ce qui est parfaitement intelligible, puisque Schou et Tefnout est le premier couple de la cosmogonie égyptienne et que Pepi est le dernier anneau de cette longue chaîne d'êtres descendant les uns des autres, depuis le commencement jusqu'à la fin relative de cette chaîne. Mais que Pepi soit la *face de direction* ou le prédécesseur de Schou et de Tefnout, c'est ce qui nous paraît plus étrange et plus difficile à expliquer. Cependant, c'est ce qui est très explicable, à la condition que l'on se maintienne dans les idées des Égyptiens. J'ai dit plus haut que Pepi va renaître à sa seconde vie comme il est né à la première, qu'il va commencer par être dans le Noun ou trésor primordial de toutes les existences *possibles* et de tous les êtres *actuels;* la première étape de cet être, c'est de passer de l'être *possible,* qui n'existe pas encore en tant qu'*actuel,* à ce même état *actuel* par le *devenir,* c'est-à-dire que de Toum (le dieu Néant) il se transforme par l'intermédiaire du dieu Kheper (le *devenir*) en Dieu qui existe réellement en *acte,* qui est *actuel* et qui s'appelle Râ, celui qui est fait et celui qui fait. Par une conséquence toute naturelle, Pepi qui est identifié à ces trois dieux primitifs est

bien le prédécesseur du couple Schou et Tefnout, car c'est de lui que doit sortir ce couple, le second anneau de la chaîne des êtres, si l'on considère Râ ou Pepi comme le premier. On pourra objecter à cette explication que c'est bien de la subtilité; je prierai le lecteur de ne pas s'en étonner, car vers la fin de ce chapitre il trouvera de cette subtilité d'esprit et de la finesse psychologique qu'elle suppose une preuve péremptoire.

II. Cette partie première de ce développement est une preuve que l'explication que je viens de donner est bien réellement conforme à la pensée de l'auteur égyptien. Cet auteur fait adresser une prière par les morts, devenus *dieux* dans l'Enfer, à un premier groupe de quatre divinités, à savoir le dieu qui brille, le dieu Kheper, le dieu Noun et Toum; mais ces quatre dieux sont énumérés, comme disaient les Grecs, *βουστροφηδόν*, c'est-à-dire à rebours. Le premier est le dieu qui *brille*, c'est-à-dire Râ, le soleil, celui que les Égyptiens regardaient comme l'auteur de toutes les créatures terrestres, parce que la chaleur du soleil faisait tout croître à leurs yeux. Le second est le dieu Kheper ou Khepra, c'est-à-dire ce dieu *devenir* qui est l'intermédiaire obligé entre le néant et l'être. Le troisième, c'est le Noun, l'abîme d'où sortiront tous les êtres qui y sont en puissance, qui n'existent pas encore, qui sont néant, *Toum*, qui est le quatrième. On demande à ces quatre dieux d'*extraire*, c'est-à-dire de faire sortir Pepi, de l'abîme primordial, de la *puissance* d'être par laquelle il doit passer, et enfin de lui donner l'être auquel il aspire. Le mot que je traduis par «extraire» est le mot [hiéroglyphe] *sched*, et il n'y a pas un lexicographe qui ne lui reconnaisse ce sens, car cette signification dérive tout naturellement du sens premier de la racine [hiéroglyphe] = ϣⲉⲧ «couper»; car, quand on coupe, on sépare d'abord la partie tranchée de la partie que l'on coupe, et cette séparation est nommée très naturellement *extraction*, quand il s'agit,

comme ici, de faire sortir du néant un germe *possible* qui doit devenir *être*. Le mort doit arriver à cette seconde vie pour une raison qui ne semble pas tout d'abord péremptoire : on dit que Pepi doit être traité favorablement « parce qu'il est Grand, fils de Grand », et il semblerait qu'une traduction de *vieux, fils de vieux* serait plus compréhensible ; mais je ne trouve pas cette dernière traduction si compréhensive que la première et si adaptée aux circonstances extérieures en cause. Il y a bien longtemps que j'ai fait observer que la doctrine de la survivance ou de l'immortalité de l'âme, comme nous disons, était une doctrine aristocratique, dépendant d'une foule de circonstances extérieures, et notamment de l'action de ce prêtre que l'on appelait l'*homme au rouleau* et que j'appelle le *maître des cérémonies*. C'est parce que Pepi est un grand personnage, fils d'un autre personnage grand aussi, qu'il a exercé de grandes fonctions sur terre et que par conséquent il a été favorisé au point de vue des biens terrestres, qu'il a eu assez de richesse pour payer dignement les cérémonies et les formules magiques faites, sues et récitées par ce *maître des cérémonies*, en vue de le rappeler, ou pour mieux dire, de l'appeler à une nouvelle existence.

III. Cette petite invocation peut être prise en deux sens bien différents et demande une explication minutieuse que je vais m'efforcer de bien présenter au lecteur. On peut traduire, et M. Maspero l'a fait, par : « Ô Ouâschou, fils de Seb, ô Dieu maître, fils d'Osiris, entends-la cette parole, etc. », et c'est ainsi que j'avais tout d'abord compris, quand la réflexion et l'analyse des idées me sont venues démontrer que je faisais fausse route. En effet, si le dieu Ouâschou est fils de Seb qui est père d'Osiris, il ne peut être en même temps fils d'Osiris au sens propre : il ne peut donc s'agir que d'un sens purement figuré, que d'une épithète qui s'applique à un être déterminé, et j'ajoute que cet

être déterminé ne peut être que le dieu qui est nommé *Ouôsch*. Il me faut donc tout d'abord établir le rôle que joue ce dieu dans la tragédie si importante à Pepi, qui commence à la mort et se termine à la seconde vie de ce même Pepi.

J'ai déjà démontré dans une petite étude sur la *Cosmogonie de Thalès et les doctrines égyptiennes*[1], que non seulement Thalès avait emprunté aux Égyptiens l'idée de cet *abîme primordial* d'où tout serait sorti, mais aussi que ses successeurs lui avaient pris cette idée de Νοῦς qui depuis a obtenu tant de vogue. J'ai montré que ce Nous existait dans les doctrines philosophiques de l'Egypte, et que c'était lui qui déterminait le dieu Noun à penser, à vouloir et à faire sortir de lui tous les êtres existants[2]. C'est précisément ce même rôle que j'attribue en ce passage au dieu *Ouôsch*. Le nom de ce dieu, ou , est le mot copte ⲟⲩⲱϣ qui veut dire deux choses pour nous fort distinctes, d'abord « aimer », puis « vouloir », mais qui pour les Égyptiens primitifs se confondaient en une seule, car la volonté ne se porte que sur une chose que l'on connaît, que l'on désire et que l'on aime. Dans les systèmes gnostiques qui ont tant de rapport avec les vieilles idées égyptiennes, le dieu Protopatôr, ou Buthos, est mû à créer par une *volonté* ou un *désir* qui lui fait en effet émaner la première Syzygie des Æons divins; dans une autre manière de présenter ce premier effort, le principe mouvant est extérieur au Protopatôr et se nomme Sigê, « le silence ». C'est ce que les premiers philosophes grecs, ayant donné un nom à cet agent psychologique, nommèrent Nous. Le dieu *Ouôsch* est donc celui qui mut le Noun à l'action, à produire hors de lui des êtres qui n'existaient pas et à les faire devenir existants, grâce au dieu Kheper ou le dieu Transformation. Cette action du dieu *Ouôsch* s'exerce sur le Dieu Noun, le pousse à agir et ne peut être différente de lui

(1) *Revue de l'histoire des religions*, année 1910.

(2) *Ibid.*, p. 16 du tirage à part.

que par une sorte d'extériorisation des facultés qu'il devait avoir afin d'agir, et cette action doit s'exercer à l'égard de celui qui est nommé le fils de Seb et le fils d'Osiris, non par nature, mais seulement par figure. Cet être, je le dis tout de suite, c'est le mort, c'est Pepi qui est fils de Seb, ou du dieu Terre, en tant que déposé dans le sein de la terre ou du tombeau, et qui, par suite de cette première filiation figurée, est passé dans le royaume des morts où il est vraiment le fils d'Osiris ou de l'Osiris, car c'est de la momie osirienne que lui viendra la puissance de naître à la seconde vie. Ainsi tout s'explique, tout se lie et s'enchaîne naturellement, sans à-coup, sans surtout supposer aux Égyptiens des idées invraisemblables.

IV. Cette petite phrase est bien la justification des idées qui précèdent et du sens que j'ai reconnu au mot [illegible]. D'après la traduction que je ne crois pas la bonne, c'est « *Ouôschou* fils de Sibou, le fort fils d'Osiris », qui est supplié de venir vers Mirinrî en son nom de Râ[1]; de sorte que le fils de Seb, qui est en même temps le fils d'Osiris, se serait appelé Râ, ou le Dieu soleil, ou le premier des Êtres, celui dont tout découle. Il me semble que c'est tout à fait impossible, contraire aux lois des faits et aux idées. Ce membre de phrase signifie au contraire que, grâce à la motion du dieu Ouôsch à l'égard du dieu Noun et en faveur de Pepi ou du mort, ce mort *deviendra* en Râ, c'est-à-dire passera de l'état possible à l'état *actuel* et sera en *fait*, c'est-à-dire en Râ. Rien n'est plus simple, rien n'est plus logique.

V. Ce petit membre de phrase exprime seulement un fait toujours visible de nos jours : le soleil (*râ*), en se levant et en apparaissant splendide à la voûte du ciel, dissipe, écarte le

(1) Voir plus haut, p. 57.

voile des nuages qui souvent se trouve à la voûte céleste. Le mot [hiéroglyphes] n'est autre chose que le mot copte ϩⲟⲉⲓⲧⲉ = *vestis*, ou étoffe qui sert à vêtir l'homme, à voiler sa nudité. J'aurais pu traduire «qui écarte le vêtement du ciel», car c'eût été exactement la même chose.

VI. Je ne crois pas que ce passage puisse se traduire par le présent : «car il en mourrait»; mais je crois au contraire qu'il faut traduire par le passé : «car il en serait mort». Si, en effet, Pepi avait mangé l'œil de l'Épervier ou la chair d'Osiris, il ne serait pas arrivé jusqu'à l'entrée des Enfers, car ces deux nourritures étaient tabouées au premier chef et la mort eût été immédiate pour le malheureux qui se fût nourri de pareils aliments. Or Pepi est vivant; c'est donc qu'il n'est pas mort, c'est donc qu'il n'a pas mangé la nourriture défendue. D'ailleurs tout ce qui précède est une preuve qu'à cet égard Pepi est en état de grâce, car la mère de ce Pepi, c'est-à-dire Nout, Osiris en personne et tous ceux qui l'ont précédé dans la seconde vie, sont unanimes à proclamer cet état de sainteté. A propos de la mère de Pepi, la déesse Nout, je ferai observer qu'il ne s'agit pas du ciel qui est au-dessus de notre tête, mais bien du ciel que les Égyptiens croyaient être sous leurs pieds, car, contrairement à ce qui existe pour nous, ce ciel-là était le chemin par lequel le mort devait descendre dans les Enfers, la voûte qu'il devait traverser avant d'arriver sur le sol de l'Amenti.

VII. Ce petit membre de phrase s'explique très bien par les idées que je viens d'énoncer. Pepi est en effet dans le même état qu'étaient les frères de son père Toum. Toum, c'est le dieu Néant, le dieu qui n'existe pas encore, mais qui est appelé à l'existence par suite de la volition du dieu Noun et grâce aux transformations que lui fera subir le dieu

Kheper. Ce dieu qui n'existe pas est appelé le père de Pepi, parce que ce Pepi n'existe pas encore, et que le néant est l'état par lequel Pepi doit passer, que par conséquent il vit comme vivent les frères de son père Toum, car les frères du dieu Néant ne peuvent être aussi que des êtres vivants, appelés seulement à passer de la puissance à l'acte par la volition du dieu Ouôsch, et par les bons offices de la déesse Nekhabit, qui est appelée à jouer ici le même rôle que la déesse Uræus en d'autres passages analogues. Or, pourquoi ces deux déesses sont-elles appelées au secours de Pepi en ce passage ou en d'autres analogues? Tout simplement parce que la déesse Vautour au Sud de l'Égypte, comme la déesse Uræus, pour le Nord, étaient les deux grandes protectrices de la vallée inférieure du Nil. Si je voulais pousser plus avant ce raisonnement, je pourrais dire que la mention en cette place de la déesse protectrice de la partie Sud de l'Égypte est une preuve que les Égyptiens faisaient aborder l'Enfer par les morts du côté du Sud, comme leurs ancêtres étaient arrivés en Égypte par le côté Sud, et j'en trouverais une preuve additionnelle dans cet autre fait que les Egyptiens demandaient la jouissance des souffles vivifiants du Nord qu'ils regardaient comme l'une des conditions de la vie heureuse des Enfers, et que les Coptes eux-mêmes, ayant conservé les idées de leurs ancêtres, sous les dogmes de leur nouvelle religion, plaçaient le Paradis du côté du Nord[1]; mais je ne veux pas user d'une manière trop stricte de ce seul argument.

VIII. Le château du *Sar* qui est dans On n'est autre que le temple de Râ à Héliopolis. Ce nom est encore une preuve que la ville d'Héliopolis était habitée alors par les Anou, que ces Anou avaient élevé un château en l'honneur et à la mémoire

[1] Cf. E. Amélineau, *Le Christianisme des anciens Coptes*, p. 64.

de celui qu'ils regardaient comme le chef de leur race, auquel ils attribuaient le titre de *Sar*, [hieroglyphes]. Ce mot *sar* a été regardé jusqu'à nos jours et est encore regardé par beaucoup de savants comme d'origine sémitique; voici bien la preuve qu'il était connu en Egypte dès le temps des Anou, de ces Anou *rouges et noirs*, comme dit le texte de Dendérah à propos de la déesse Isis[1], et cela avant l'arrivée des Éperviers blancs en Égypte, les seuls qu'on puisse regarder comme des Sémites, car les Anou ne peuvent être regardés comme des Sémites blancs, puisqu'ils avaient cette même couleur qu'ont encore les Nubiens. Je n'admets pas du reste, et pour des raisons que j'ai développées ailleurs[2], que les éperviers blancs fussent des Sémites.

IX. Ce passage est assez difficile à comprendre et à expliquer. Je crois et même je suis persuadé que la déesse Nekhabit, la protectrice de ce nouveau Pepi qui devait descendre aux Enfers, devait le passer à l'ordre, comme nous disons, du dieu *Ami-honti-f*, et cela du plein gré de ce Pepi, et que le dieu *Ami-honti-f* devait ensuite le passer à l'ordre du dieu *Ami-sepa-f*. Le verbe [hieroglyphes] signifie « énoncer une parole », par conséquent « donner un ordre » dans un sens plus restreint; c'est un verbe actif essentiellement, et il n'y a pas besoin de prendre le verbe dans un sens primitif qui lui serait reconnu temporairement, comme le cas s'est trouvé plus haut pour le verbe [hieroglyphes], que j'ai traduit par « faire croître », parce que ce verbe [hieroglyphes] est pris dans le passage où il se trouve avec une force active que je lui ai donnée en le faisant précéder du verbe *faire*. Ces deux opérations sont dites être faites avec le consentement de Pepi ou du mort en général; c'est bien le sens du mot [hieroglyphes]

(1) E. Amélineau, *Prolégomènes à l'étude de la religion et de la mythologie égyptiennes*, p. 172.

(2) *Ibid.*, chap. II tout entier et *passim*.

qui correspond au copte ⲍⲛⲉ, plus le suffixe [hiéroglyphe] qui marque le nom d'agent, et M. Maspero l'avait bien vu, quoiqu'il ait fait suivre le mot «volontairement» d'un point d'interrogation. Mais quels sont les deux dieux que le texte appelle *Ami-honti-f* et *Ami-sepa-f?* J'avais d'abord pensé que le mot [hiéroglyphes] pouvait être la forme nominale ou le *masdar* du verbe [hiéroglyphes], et j'avais cru que l'on pouvait traduire par «volonté, gré»; mais je me suis aperçu que ce mot n'était pas en situation ici, malgré la présence de [hiéroglyphes] que je traduis par «volontairement», car ce n'est pas du même Pepi qu'il s'agit dans les deux cas. Dans le premier, c'est du Pepi mort, reposant dans son vase où on l'a placé comme en sa dernière demeure, et dans le second, c'est de cette partie de Pepi qui est déjà revenue à la vie par suite des cérémonies et des formules magiques pratiquées et récitées à son enterrement, c'est de cette *Image* qui est descendue dans les Enfers avec le cortège des prêtres et des offrandes qu'ils y conduisent[1], et qui servira de modèle pour le second être qui devait reproduire en tout fort exactement les traits du premier être, c'est-à-dire de l'être qui avait vécu sur notre terre. Le mort fut déposé aux époques primitives dans une poterie qui s'appelait [hiéroglyphes], qu'elle eût la forme d'un grand vase ou qu'elle eût au contraire celle d'un sarcophage en terre cuite comme on en a trouvé. Ce sens convient beaucoup mieux au contexte. En effet le suffixe [hiéroglyphe] se rapporte à celui qui est dans son [hiéroglyphes], comme le même suffixe se rapporte à celui qui est dans son *sepa*. Quoique le sens de ce dernier mot ne soit pas très certain, je crois bien qu'il est identique au mot ⲤⲈⲈⲠⲈ «reste» : c'est ce qu'on traduit par «larve», à cause du déterminatif [hiéroglyphe] qui représente, dit-on, un mille-pattes,

[1] Je suis arrivé à cette conclusion après avoir étudié de très près les cérémonies des *Funérailles;* il va sans dire que cette idée fut une idée des temps primitifs, mais elle était connue de l'auteur de ces trois chapitres du *Livre des morts*, et il compte, comme je l'ai dit plus haut, un mois pour le voyage.

et cette traduction répond encore d'assez près au sens que devait avoir le mot égyptien et à ce que nous appelons *larve,* dans le sens de corps réduit à sa plus simple expression en attendant une vie nouvelle. La gradation des deux expressions indique avec assez de clarté que la première doit signifier un état qui précède celui qui est exprimé par le mot . Cet état est celui qui existe quand on avait renfermé le mort dans le vase où il devait reposer pour l'éternité, où, après avoir été mis dans son sarcophage en terre cuite, tout le souvenir du mort consistait dans son reste, dans sa larve, destinée à reproduire le second être. Selon leur coutume, les Égyptiens ont extériorisé, dans une forme divine séparée, chacune de ces deux formes qui au fond n'en formaient qu'une, car l'enveloppeur ne peut prétendre à quelque respect qu'en vertu de son rôle vis-à-vis de l'enveloppé. La déesse Nekhabit, pour exercer son protectorat à l'égard du roi Pepi qui l'accepte avec reconnaissance, le passe tout d'abord à celui qui est dans sa jarre, et celui qui est dans sa jarre le passe à l'ordre de celui qui est dans sa larve, de sorte que ces deux divinités si singulières vont lui accorder, à la prière de la déesse protectrice, ce qu'ils peuvent lui accorder, c'est-à-dire le faire parvenir à la seconde vie, comme je vais l'expliquer dans le paragraphe suivant.

X. Ces mots nous donnent la raison explicative du numéro précédent. Si la déesse Nekhabit doit passer Pepi à l'ordre des deux dieux *Ami-honti-f* et *Ami-sepa-f,* c'est que le temps est arrivé où Pepi peut revendiquer la seconde vie, solliciter et subir les diverses opérations qui précèdent la donation de cette seconde vie. La condition de cette donation, c'est que Pepi, à l'imitation du dieu Set, ait subi son jour, sa quinzaine, son mois et son année de mort, et qu'il ait secoué cet état de mort; que, par conséquent, on puisse lui donner la seconde vie. En

effet, le texte dit clairement : « Comme Set a secoué son jour, sa quinzaine, son mois, son année de mort, que ce Pepi secoue son jour, sa quinzaine, son mois, son année qu'il (a passés) dans la mort et redevienne vivant. » Le seul mot qui fasse quelque peu difficulté est le mot 𓈖𓉔 que l'on a traduit par « subi » avec un point d'interrogation, et que je traduis par « secouer ». A mes yeux, ce mot est le même que le mot ⲛⲉϩ « secouer » et qui est employé, par exemple, quand Jésus dit aux disciples qu'il envoie prêcher sa doctrine : Si l'on ne vous reçoit pas dans une ville, sortez-en « et secouez la poussière de vos pieds en témoignage contre eux », ⲛⲉϩ ⲡϣⲱⲓϣ ⲛⲛⲉⲧⲛϭⲁⲗⲁⲩϫ ⲉⲃⲟⲗ ⲉⲩⲙⲉⲧⲙⲉⲑⲣⲉ ⲛⲱⲟⲩ[1]. Si j'avais adopté le sens de *subir*, la pensée de l'auteur n'eût pas été rendue complètement et l'image employée ne m'eût pas paru comprise; la traduction *secouer* me semble autrement en position. J'avais d'abord traduit tout ce membre de phrase par une simple affirmation : comme Set a fait, Pepi a fait; mais je m'étais trompé, je crois, et le sens du mouvement de la phrase, le cours du développement des idées me semblent exiger l'emploi de l'optation, et non de l'affirmation pure et simple; la déesse Nekhabit doit exercer sa protection et ne peut ici l'exercer qu'en faisant un souhait en faveur de Pepi. On peut tirer de cette phrase d'autres conclusions qui ne sont pas à dédaigner. Du mouvement de la phrase, en effet, on peut conclure que le mort pouvait secouer l'immobilité de la mort après un jour, deux semaines, un mois, un an. Je vois dans cette énumération quatre phases différentes dans lesquelles la coutume était d'enterrer le mort après un jour, après quinze jours, après un mois, après un an. La dernière phase pourra sembler un peu longue au lecteur peu au courant des coutumes ethnographiques; mais l'enterrement après cette phase se pratique encore de nos jours chez

(1) *Evang. sec. Lucam*, IX, 5 (dialecte du Nord).

les Chinois qui ne connaissent cependant pas la momification, mais qui ont d'autres méthodes que les Égyptiens pour la conservation des cadavres. Cette observation qui n'a l'air de rien est pourtant grosse de conséquences importantes, que ce n'est pas le lieu de développer ici.

XI. Il y a dans cette phrase une allusion au fait si connu de la mythologie égyptienne de Schou soulevant la déesse Nout au matin, l'écartant du dieu Terre sur lequel elle s'était abattue et la maintenant élevée au bout de ses bras pendant le jour. Cette séparation est ici nommée l'*écartement de la terre*, et je ne crois pas qu'il s'agisse le moins du monde de labourer la terre. Les mots employés peuvent bien signifier *labourage*, mais l'image que l'auteur avait en vue était tout autre : Schou ne labourait aucunement la terre, il séparait seulement la déesse Nout du dieu Terre, la maintenait au bout de ses bras et, pour cela, il fallait que ses bras fussent solides. Aussi les bras de Pepi faisant le même office sont dits avoir été de fer, et l'on ajoute que sa chair ignore la destruction. Comment Pepi mort pouvait-il avoir un bras de fer et comment ses chairs pouvaiént-elles avoir échappé à la destruction? La réponse à cette question n'est pas difficile : les os de Pepi étaient dits de fer parce qu'ils avaient été conservés intacts, et les chairs de Pepi ignoraient la destruction parce que la momification les avaient si bien conservées que les Égyptiens croyaient revoir dans la momie le portrait même de la personne momifiée et que maintenant encore, après quatre ou cinq mille ans écoulés, on peut étudier sur les momies le système des divers tissus humains. Il est par contre plus difficile de relier cette phrase à ce qui précède; toutefois, c'est très possible. Pour pénétrer dans les Enfers, Pepi devait nécessairement soulever la déesse Nout-infernale et la maintenir séparée du dieu Terre-infernale; autrement il n'aurait pu passer et il serait resté sur le dos de la déesse. Il

joue donc le rôle de Schou[1]; évidemment ce n'est pas le corps qui est mort, ni l'être qui revivra bientôt qui sont capables d'une telle action; ce doit être l'Image de Pepi qui fait ce tour de force, et si l'on s'étonnait qu'une Image pût ainsi faire des choses réelles, je répondrais que, dans le royaume des Images, tout n'était qu'Image, que la déesse, le ciel, le sol de l'Enfer lui-même n'étaient que les Images de la réalité terrestre. Il y a dans tout cet ensemble de doctrines un mélange extraordinaire d'idéalisme et de réalisme; c'est au lecteur ou à l'auteur vraiment intelligent à faire le départ qui doit être fait en chacun de ces deux royaumes.

XII. Ces paroles se comprennent très bien : Pepi n'a pas quitté la terre, où il est en effet enfermé dans son tombeau qu'il ne peut quitter; Pepi ne quittera pas davantage le ciel de l'Enfer, parce que ce tombeau terrestre est lui-même situé au-dessus des Enfers, il forme le ciel des Enfers. Il y a bien dans une pareille idée quelque subtilité; mais, comme je l'ai déjà dit plus haut, et comme je le montrerai plus loin, la subtilité n'était pas étrangère à l'esprit des Egyptiens qui composèrent ces textes. De cette position supérieure, Pepi est dit « envoyer la lumière comme un astre », ce qui se comprend facilement, car Pepi remplit le rôle de Schou, qui permet à la déesse-ciel, Nout, d'être au firmament, et cette déesse ne peut être au-dessus de la terre sans être couverte et remplie d'astres lumineux. L'astre auquel est assimilé Pepi est nommé = « qui envoie la lumière » : c'est peut-être l'astre du matin; mais, là-dessus, ce que je pourrais dire n'aurait aucune certitude, parce que le rôle de cet astre n'est aucunement précisé, et d'ailleurs je ne connais pas ce que les Égyptiens pensaient sur

[1] J'ai expliqué dans mon mémoire sur le chapitre XVII du *Livre des morts* comment il fallait entendre cette image : Schou, c'est le vide, l'espace entre le ciel et la terre.

l'astronomie. L'ensemble des idées égyptiennes embrassant tout le cercle des connaissances humaines, il est difficile, il est même tout à fait impossible d'avoir des connaissances précises sur tous les sujets; de plus, l'astronomie, telle qu'on l'enseigne de nos jours, est bien loin de ressembler à l'astronomie rudimentaire que connaissait l'Égypte : il y a donc là une double source de difficultés à surmonter pour celui qui veut traduire des passages comme celui-ci; il faut attendre de nouveaux progrès dans la science.

XIII. Voici bien la preuve que les Enfers, ainsi que je l'ai démontré[1], contenaient des villes comme celles qui sont sur terre; mais ces villes sont déterminées ici par une épithète écrite par le ciel renversé 𓇯, au lieu de 𓇯. Comme chaque ville de la terre avait son dieu propre, qu'on appelait 𓊹 𓇼𓏏𓏤, chaque ville des Enfers avait, par suite de sa ressemblance avec la ville terrestre dont elle portait aussi le nom, des dieux spéciaux à la ville. Ce fait ne souffre aucune difficulté; mais les chiffres ordinaux mentionnés ici et plus loin, quatrième et troisième, sont loin de pouvoir être aussi facilement explicables. Ces chiffres sont même complètement inintelligibles pour moi — j'espère que d'autres seront plus heureux, — à moins que, dès cette époque, l'idée de Triade divine ne fût adoptée conjointement à l'idée de l'Ennéade, comme je suis assez porté à le croire. Il y aurait dans ces deux chiffres deux systèmes d'exégèse différents, mais qui reviennent complètement au même. Le premier aurait ajouté le mort à la triade particulière à la ville dont il s'agit, et alors le mort, *ici Pepi, aurait été le quatrième des dieux de la ville*, par simple adjonction : ce serait la méthode d'adoption; la seconde exégèse aurait au contraire incorporé Pepi à la Triade elle-

[1] E. Amélineau, *Étude sur le chapitre XVII du Livre des Morts*, dans le *Journal asiatique*, 1910, juillet-août, p. 65-67.

même, en l'identifiant au produit du Père et de la Mère : ce serait la méthode de l'incorporation avec identification du produit de la famille divine, car, et c'est toujours la même idée qui se poursuit, Pepi va renaître, et sa protectrice demande qu'il soit adjoint, ou incorporé, à la famille divine de la ville qu'il traverse. C'est la seule explication qui m'ait paru vraisemblable; mais je suis bien loin de la présenter comme certaine.

XIV. Cette terre des *Tahonou*, dont il est question plus haut et ici, est assurément une terre des Enfers reproduisant, sans le moindre doute, un canton de la terre; mais quel était ce canton et où se trouvait-il? Le mot s'écrit ici ; plus bas, Pepi I[er] l'écrira ; cette dernière orthographe nous montre que le mot ne fait pas partie du mot géographique et que le signe , fait aussi , est mis pour . Le mot à expliquer est donc ou . Ce mot n'est pas inconnu dans la géographie égyptienne et il désigne un peuple, les , , , , les *Tahennou*, selon la transcription habituelle. Ces *Tahennou* ont été identifiés d'ordinaire avec les habitants des côtes de la Méditerranée, à l'Ouest de l'Égypte (1), c'est-à-dire avec les habitants des lagunes de la côte, des syrtes mélangées de sable et d'eau. Je crois bien qu'en effet c'est le sens du mot , , , si bien que le pays des Tahennou serait le pays où les terrains seraient mélangés d'eau, ce qui rendrait exactement compte du déterminatif des lacs . Ainsi ce mot serait non pas un ethnique, mais un surnom donné au pays d'après les particularités physiques qui le distinguaient. A quelle partie de l'Enfer correspondait-il ? Sans doute à un pays offrant les mêmes particularités physiques, où la terre était mélangée à

(1) Cf. Pierret, *Vocabulaire hiéroglyphique*, p. 694.

de grands lacs, comme c'est toujours le cas pour le pays des lacs dans l'intérieur de l'Afrique. Le mot , , me semble être le même que le mot ⲧⲱϩ, *miscere, misceri*, où la lettre initiale = ϫ s'est durcie. Ce mot est donc une simple épithète donnée au pays. Que la configuration d'un certain contour des Enfers répondît à cette particularité de terrains occupés par de grands lacs, c'est ce que suffit à démontrer la mention des nombreuses barques où le mort circule à travers cette région. Ce mot voudrait donc dire «la terre des lacs»; mais ne pourrait-on aller plus loin? Je serais bien tenté de pousser plus avant dans cette voie et de croire que non seulement les Égyptiens croyaient à un pays où il y avait des lacs, des marais en grande quantité, mais aussi qu'ils se servaient de ce mot pour désigner la terre *qui mélange* les hommes, si bien qu'au mot désignant les conditions physiques de la terre, ils ajoutaient une idée plus générale et plus philosophique. Le mot , ou , a aussi besoin d'être expliqué. On a traduit ce mot par «manœuvrer», je ne puis accepter ce sens, car la racine veut bien dire «disposer». Mais comment ce mot se trouve-t-il employé dans ce passage? En voici la raison : quand le dieu Râ est envoyé dans sa cabine ou parmi les replis du serpent Mehen qui forment sa cabine, il est debout et tient ce même sceptre *Djâm* à la main; naturellement, il est plus élevé que le bâton qu'il tient à la main, d'où l'emploi de la préposition «sur». Je me permettrai de citer un exemple bien éloigné de la légende de Râ, mais qui fera très bien comprendre la position dans laquelle se trouvaient les dieux dont il est ici question. Un jour que j'assistais à l'office dans le couvent de Moharraq, au nord d'Asiout, quand on fut arrivé à la lecture de l'Evangile, je vis tous les vieux cénobites, ceux qui étaient *profès*, se lever, saisir les bâtons qui étaient près d'eux et qu'ils avaient apportés expressément dans ce but, et venir se ranger sur une même ligne, en s'ap-

puyant sur ces bâtons qui avaient à peu près la forme [hiéroglyphe], car le haut était quelque peu recourbé. Tant que dura la lecture de l'Évangile, ils se tinrent ainsi; quand cette lecture fut terminée, ils déposèrent à terre leur bâton et s'accroupirent près de lui. *Mutatis mutandis*, c'était la position des dieux qui naviguaient au pays des *Tahonou*, où l'eau était mélangée au sol fertile et où les habitants formaient un mélange de races les plus diverses.

XV. L'Épervier est dit chef de clan, et parce que c'était le totem d'une tribu divine, et parce que c'était l'emblème que l'on suivait à la guerre. D'où le sens de [hiéroglyphes] «les suivants de l'Épervier», et non pas «les suivants de Hor», comme l'on traduit généralement. Ce n'était pas un homme, ce n'était pas même un dieu que l'on suivait; c'était simplement une enseigne représentant, non pas un dieu, mais seulement l'emblème du chef de la tribu, ou un emblème reconnu par la tribu, et que l'on portait en haut d'un grand bâton surmonté d'une planchette où cet emblème — l'enseigne — était solidement attaché et pouvait être vu de loin afin de servir de signe de ralliement.

XVI. Je prends le mot [hiéroglyphes], non pas pour le nom du dieu Set, mais pour la désignation du sol, ⲥⲏⲧ, de la montagne. Si l'on considère que l'*uræus*, ou vipère *naja*, se cache, comme tous les serpents, dans les ruines, dans les trous que lui offre le sol, pour hiverner, et d'où elle sort quand la chaleur est revenue, on sera persuadé, je crois, que c'est bien là le sens qu'avait eu en vue l'auteur de ce texte. Cette uræus est la seconde protectrice de Pepi, car c'est la déesse protectrice de l'Égypte du Nord, et, dès le temps où fut composé ce chapitre, on se disait que :

> Deux sûretés valent mieux qu'une,
> Et le trop en cela ne fut jamais perdu.

XVII. J'ai déjà fait observer, dans les notes mises au bas de la traduction, que ce passage était difficile, d'autant plus que les deux textes ne concordaient pas et que l'un avait une négation inconnue à l'autre. J'ai même ajouté que le texte peut se comprendre dans les deux éditions, et je vais expliquer ma pensée. Les Égyptiens avaient coutume d'appliquer l'expression *œil de Râ, œil de l'Épervier, œil de Hor,* à tous les objets créés : si je traduis le mot par « œil », c'est pour me conformer à la traduction générale, car tous les égyptologues traduisent ainsi cette expression ; mais je ne dissimulerai pas à mes lecteurs que je serais bien tenté de traduire par « l'acte » ou « le faire » de Râ, de l'Épervier, de Hor, ce qui donnerait un sens autrement compréhensible. Quoi qu'il en soit et en conservant la traduction « œil », Râmeri ou Pepi est dit ici être l'œil de Hor, œil faible et larmoyant, *vomissant* des larmes ; immédiatement après, il est dit que l'œil de Hor, ou Pepi, n'est pas faible et ne laisse pas couler de pleurs. La contradiction disparaîtra si le lecteur se dit qu'il ne s'agit pas du même Pepi ; que le Pepi qui est faible et larmoyant, c'est le Pepi qui est mort et qui a besoin d'être rappelé à la vie ; le Pepi qui n'est pas faible et larmoyant, c'est le Pepi-Image qui accompagne l'autre dans le voyage vers la seconde vie et qui doit fournir le modèle pour refaire un nouveau Pepi entièrement semblable à ce qu'il était sur la terre, sauf qu'il ne sera qu'une ombre, ou image de ce qu'il était. L'expression qui précède et que j'ai traduite par le « nourrisson sorti du Noun » me semble être tout à fait en position, comme le montreront les observations que je ferai au numéro suivant. L'expression vient, à mon avis, de +, écrit phonétiquement , avec réduplication de la seconde radicale de la racine et l'adjonction du du *masdar* ou du du nom d'agent. La racine ou a le sens de « donner naissance à, enfanter » ; le n'est autre chose qu'un

factitif, et, joint au radical [hiéroglyphes], il signifie « faire enfanter », et comme nom d'agent « faire que femme enfante », et au passif « faire qu'enfant soit enfanté par une femme », d'où « enfant, enfançon ». De plus, comme le mot [hiéroglyphes] s'emploie également pour le mari et pour la femme qui tous deux coopèrent à la formation de l'enfant, l'expression peut très bien s'employer pour le produit de l'action du dieu Noun, puisqu'il est seul à agir. Évidemment, le mot *enfançon* répond à une autre figure et désigne une autre façon d'agir; mais c'est bien le sens du mot égyptien, comme le mot ⲑⲙⲥⲥⲓⲟ, par une autre figure, signifie « sage-femme », c'est-à-dire « celle qui fait enfanter ». Nous sommes ainsi bien loin du sens de « papyrus qui sortent de l'eau »; et cependant il n'y a qu'une autre figure employée. Toutefois, le mot [hiéroglyphes] n'a jamais voulu dire « papyrus », mais il signifie bien « matière à écrire », parce qu'il signifie « (matière) à faire enfanter (sa pensée) par écrit », ou encore « matière à coucher par écrit la pensée qu'a formée l'esprit ». C'est aussi le nom de l'écritoire, car sans écritoire on ne peut écrire, et sans écriture, on ne peut coucher sa pensée par écrit. Le lecteur voit ainsi que le signe [hiéroglyphe] qu'on prend pour un simple déterminatif en est bien un, mais ce déterminatif a besoin d'être rendu, si l'on veut bien saisir la nuance de la pensée que l'auteur a voulu exprimer. Au fond, voici bien une preuve que les Égyptiens écrivaient par *rébus, rébus* à la vérité plus intelligibles, plus mesurés que ceux que certains esprits prennent plaisir à publier en de certains journaux, mais tout de même *rébus*.

XVIII. Ces paroles montrent bien que l'auteur a suivi la même idée depuis le commencement du chapitre jusqu'à la fin. Pepi, après avoir été néant (*Toum*), après avoir passé par les transformations du dieu *Kheper,* arrive à l'actualité grâce à Râ; c'est le corps de Râ-épervier qui est en Pepi-épervier,

et l'on prie Râ de faire vivre son corps en Pepi, ce à quoi il ne peut guère se refuser.

XIX. C'est ici le passage qui m'a offert en ce chapitre le plus de difficulté à surmonter pour le comprendre. Malgré toute la volonté que j'y ai mise, je n'ai pu parvenir à saisir la pensée qu'exprime la traduction publiée, et j'ai dû chercher ailleurs. N'ayant pu m'accommoder de « l'amant de la vache noire mère », de ce qui précède et de ce qui suit cette traduction, je me suis demandé de quoi il s'agissait de par le contexte, et j'ai vu qu'il s'agissait toujours de l'acte qui doit donner la seconde vie à Pepi, après comme avant ce membre de phrase. Ce premier point fixé, je me suis attaché à me rendre compte de la figure employée; j'ai cru l'apercevoir, et dès lors je me suis attaché à ne m'en pas écarter, persuadé que si j'étais dans le vrai, l'explication de la phrase et de la figure qui sert à exprimer la phrase viendraient toutes seules à mon esprit : c'est en effet ce qui est arrivé. Tout d'abord, je me suis aperçu que la phrase avait été mal coupée et que le parallélisme de la phrase précédente demandait que cette phrase s'arrêtât après ☉; de plus, les mots ont été mal partagés; ils ne doivent pas se scinder ainsi : + , mais : + , et j'ai constaté que le texte de Pepi différait ici de celui de Merenra et portait en la seconde recension et en la première, ce qui m'a montré avec évidence que ce mot s'appliquait à un animal et que cet animal selon toute vraisemblance était du genre féminin, à cause du final. J'en ai conclu ensuite que le scribe qui décora la pyramide de Merenra avait fait erreur et que, si le signe n'est pas fautif, le signe l'est certainement, et que cette faute a eu pour point de départ la méconnaissance du mot et l'inintelligence de la phrase par le scribe décorateur. Il s'agit ensuite de déterminer l'animal qui portait ce nom. Selon toute vraisemblance, comme il

s'agissait de cynocéphales, ce mot devait se rapporter à un être analogue. Je me rappelai alors que, dans un ouvrage de Dümichen, j'avais vu un cynocéphale s'appelant [hiéroglyphes] *kenementi*, ce qui, en enlevant le suffixe [hiéroglyphes] et la seconde radicale qui est redoublée, me donne précisément le mot [hiéroglyphes] (1). M'aidant alors de mon texte où il est question de deux cynocéphales dont l'un est dit avoir été mâle, et faisant état du [hiéroglyphe] qui indique le féminin, et qui sans doute, dans le mot [hiéroglyphes] était vocalisé en [hiéroglyphes] = *ti*, je ne pouvais faire autrement que de conclure que le premier cynocéphale était le cynocéphale femelle, ou tout au moins qu'il était désigné par une épithète qui ne pouvait convenir qu'au cynocéphale femelle. Ce cynocéphale avait un rôle particulier correspondant au rôle de l'autre cynocéphale qui était qualifié de mâle, d'exerçant l'office du mâle, [hiéroglyphes]. Que pouvait faire alors le cynocéphale femelle, sinon exercer son office de femelle lequel correspondait à l'office du mâle? Cet office est exprimé par le mot [hiéroglyphes], dans Merenra, et, dans la seconde recension de Pepi, par le même mot; mais, dans la première, fort heureusement, il est écrit phonétiquement [hiéroglyphes]. Le signe [hiéroglyphe] me semble mis pour le filet [hiéroglyphe], car ce dernier signe est le même que [hiéroglyphe], sauf qu'il a seulement un bâton au milieu et qu'il n'est pas muni du grand pieu destiné à le maintenir solide dans les cours d'eau ou dans les lacs ou les étangs. Ce mot signifie «pêcher, filet à pêcher, pêcheur». Il me semble bien que c'est le même mot que le copte ⲥⲉϣⲧ, *continere, detinere*, parce que le filet arrêtait les poissons qui s'y étaient engagés. Mais quel rapport cette expression peut-elle avoir avec un cynocéphale femelle accouplée au cynocéphale mâle? Le mâle éjaculait sa semence dans le vagin du cynocéphale femelle et celui-ci conservait sa semence de manière à concevoir et à

(1) Dümichen, *Altaegyptische Tempelinschriften*, I, pl. XXI.

produire un petit cynocéphale. Ici, ce n'est pas d'un cynocéphale qu'il s'agit, mais bien de Pepi, désigné par cette expression figurée. Le tout concorde bien avec ce qui précède et avec ce qui suit. Il reste toutefois une dernière difficulté que je ne veux pas esquiver : elle est dans le mot [hiéroglyphes]; ce mot est ainsi écrit dans Merenra et dans la seconde recension de Pepi Ier, mais, dans la première, il est écrit seulement [hiéroglyphes], où le signe [hiéroglyphe] est l'équivalent de la chouette [hiéroglyphe], et où le [hiéroglyphe] est simplement un syllabique [hiéroglyphes] ou [hiéroglyphes]. Je crois que c'est à tort qu'on l'a considéré comme un déterminatif; mais, en serait-il un, que l'on en devrait conclure que le scribe a usé d'une orthographe, non pas vicieuse par elle-même, mais vicieuse seulement par rapport à nous qui sommes habitués à trouver le mot *sam* «conduire» sous une autre orthographe, à savoir [hiéroglyphes]; mais les deux sont exactement parallèles. Quant à l'action que fait la femelle pour attirer le mâle, il suffit de voir comment les animaux s'y prennent pour s'accoupler, pour comprendre comment la femelle conduit le mâle en l'attirant, et comment le mâle conduit la femelle, mais non pas de la même manière, et par la même voie. Il y a ici un pur jeu d'esprit pour énoncer un fait physiologique. Je prierai le lecteur d'observer que le texte ne contient pas le mot *mâle,* mais seulement l'énoncé de son acte, [hiéroglyphes] ϫⲟ «ensemencer»; le déterminatif qui se trouve sous ce signe suffit à lui seul pour exprimer clairement de quelle semence il s'agit. Telle est, à mon avis, l'explication de ce passage vraiment difficile.

XX. Je m'écarte encore ici de l'interprétation publiée. Il s'agit, à mon avis, des premiers soins à donner à l'enfant qui vient de naître : chez nous, on le lave et on le frotte pour établir aussitôt la circulation du sang; en Égypte, on le frottait aussi, mais en employant l'huile, et on le fait encore. Pepi est ici représenté comme le fruit du ventre, ce qui serait bien le

cas s'il s'agissait d'un vivant; la loi du parallélisme de la seconde vie avec la première nous explique comment il faut l'entendre. Par une autre figure qui s'ajoute de suite à celle que je viens d'expliquer, Pepi est appelé «l'enfant des cercueils», 𓏏𓅱𓂋, écrit syllabiquement 𓆳𓆳𓆳𓅱𓂋. Cela se comprend très bien et n'a besoin d'aucune explication.

XXI. Le membre de phrase que je vais expliquer est plus difficile à saisir, mais fort heureusement il est très clair. C'est à ce passage que je faisais allusion en disant que les auteurs égyptiens étaient gens d'un esprit subtil et aiguisé : on va pouvoir en juger. L'auteur fait du membre de phrase dont il s'agit une opposition dont il se sert pour expliquer métaphoriquement de quel enfant il est question, et comment cet enfant naît, réalisé par la voix, c'est-à-dire devant son existence aux formules magiques récitées pour lui pendant les funérailles et durant tout ce long voyage aux Enfers; mais il va vivre sans exister réellement, parce que sa vie nouvelle ne sera que l'*Image* ou l'*Ombre* de sa première vie, comme lui-même sera l'*Image* ou l'*Ombre* de l'être réel qui exista jadis et se nomma Pepi. Pour cela, il se sert de trois comparaisons qui montrent parfaitement qu'on peut être sans exister. Ces comparaisons sont prises de trois phénomènes naturels auxquels nous avons donné des noms abstraits pour montrer que nous les considérons comme non existants réellement. La première est prise de la colère : la colère n'existe pas; il n'y a d'existant que l'homme concret qui se met en colère : 𓐍𓈖𓏏 = ϫⲱⲛⲧ, lettre pour lettre, et le mot ϫⲱⲛⲧ signifie bien «colère»; la seconde est prise de la voix : la voix n'existe pas; il n'y a d'existant que l'homme qui fait entendre sa voix; la troisième est prise du tressage qui n'existe pas, car ce qui existe, c'est un homme qui tresse et une chose qui est tressée; la quatrième est empruntée à la trace qu'une barque qui fend l'eau laisse

derrière elle, c'est-à-dire le sillage. Le mot qui signifie sillage est [hiéroglyphes] : le mot [hiéroglyphe] veut bien dire « naviguer, laisser la trace de la navigation ». Mais en ce point l'auteur varie sa formule, et il met, au lieu de *sans exister :* « sans que l'œil de Hor se soit amolli (?), et sans que les testicules de Set aient éjaculé » c'est-à-dire sans qu'il y ait eu de cause génératrice de l'effet, en quoi il se trompe; mais, malgré tout, on comprend ce qu'il veut dire, et en tout cas, les trois premiers exemples sont fort bien appliqués au sujet. Je laisse au lecteur le soin de juger si cette explication par comparaison n'indique pas pour celui qui l'a trouvée un esprit chercheur, subtil et déjà très philosophique. Pour ma part, je le crois, et ce m'est une preuve péremptoire de l'ancienneté du peuple égyptien sur la terre, car il a fallu bien des milliers d'années pour donner à l'intelligence cette acuité d'analyse.

XXII. J'ai déjà fait observer que le mot [hiéroglyphes] est écrit dans la première recension de Pepi : [hiéroglyphes], et de même dans Merenra. Je dois dire franchement que je ne sais de quel ennemi il s'agit, ni ce que représente le signe [hiéroglyphe] fait aussi [hiéroglyphe]. Toutefois, en examinant le mot [hiéroglyphes] et le mot [hiéroglyphes], je constate que la racine de ce mot pourrait être [hiéroglyphes] ou [hiéroglyphes], et le mot est très connu sous la forme [hiéroglyphes]. S'il s'agit de cette racine, le [hiéroglyphe] ou le [hiéroglyphe] seraient les déterminatifs, et il s'agirait ici d'un des nombreux serpents habitant les Enfers et toujours prêts à se jeter sur les voyageurs au sombre pays, que ce soit un céraste ou que ce soit une uræus; mais, dans ce cas, je ne sais que faire du signe [hiéroglyphe] ou [hiéroglyphe]. Le nom du serpent serait alors « celle qui s'enroule », soit vipère à cornes, soit uræus, ou peut-être « celle qui combat », car le mot [hiéroglyphes] semble bien avoir ce sens dans le *Livre des morts* au chapitre XLV, où il est écrit [hiéroglyphes]; mais dans le papyrus de Turin il est écrit [hiéroglyphes], et ce dernier signe tendrait à montrer que le signe embarras-

sant ou ne serait que l'image d'un testicule, et alors il ne serait qu'une image du phallus que l'on voit en effet dans les tableaux des temples se relever en faisant une sorte d'arc, et rien n'empêcherait alors de prendre le serpent, quel qu'il soit, pour le déterminatif du mot . Au chapitre XXXIX, il a la même orthographe et s'applique au serpent Apap qu'on adjure de ne pas se mettre en boule. Au chapitre CXLV, le mot réapparaît à la ligne 30, mais avec la signification de « se tourner vers ». C'est tout ce que j'en puis dire; mais de la prière qu'on fait pour Pepi, il appert que c'est un adversaire dont il doit se garder, un adversaire terrible auquel les dieux de la région pourraient se joindre, ce qu'ils ne font pas, fort heureusement pour le voyageur. C'est tout ce que je puis dire sur ce dieu, qu'il soit un serpent ou toute autre chose.

XXIII. Cette dernière phrase résume tout le chapitre et montre que déjà l'auteur se rendait bien compte de l'intérêt qu'il y avait à se résumer à la fin d'un long morceau littéraire, afin de le faire mieux pénétrer dans la tête de ceux auxquels il s'adressait. Ici, il s'agit des protecteurs, des adversaires de Pepi, sans compter ceux qui figurent à un titre quelconque dans cet acte du voyage infernal où il s'agissait d'assurer à Pepi la seconde naissance qui devait lui permettre d'entrer et de progresser dans la seconde vie. Il commence par affirmer que c'est Pepi que le dieu Râ, le grand modérateur de la vie humaine, a fait mourir, sans que pour cela Pepi soit tout à fait mort; car, grâce au secours des dieux énumérés ensuite, il n'a pas été complètement soumis à l'empire de la mort, parce que ces dieux sont venus à son secours et lui ont assuré le bénéfice de leur intervention : d'abord Set, le chef de clan des Éperviers, lui a permis de sortir de la terre; Toum, le dieu Néant, lui a assuré le bénéfice de ce qui a été fait pour lui afin de le faire passer de la puissance à l'acte, cela grâce

IMPRIMERIE NATIONALE.

aux papyrus protecteurs de Thot; Set lui-même ne lui a pas refusé sa protection, et la conclusion c'est que Pepi est dit briller à la partié orientale du ciel comme Râ lui-même, quand il va renaître à la vie.

Il faut avouer que, même au point de vue du seul mérite littéraire, ce chapitre est bien compris, bien rédigé. Sans doute il est rempli d'obscurités, mais c'est le sort même de ces sortes d'œuvres de mélanger l'intelligible à ce qui demeurera obscur, et la Sibylle de Virgile n'agira pas autrement : *obscuris vera involvens;* si le rédacteur se fût servi de formules faciles à comprendre, il aurait bientôt dû fermer sa boutique, et l'on avouera que c'eût été regrettable pour nous.

Le lecteur ne m'accusera pas, j'espère, d'avoir éludé les difficultés dans ma traduction et dans le commentaire que j'en ai donné. Je suis loin d'affirmer que rien n'y est à reprendre; mais j'ai l'intime et ferme persuasion qu'un grand nombre de difficultés ont été expliquées et je livre mon travail à l'examen des savants.

V

ÂGE DU TEXTE ET REMARQUES ORTHOGRAPHIQUES.

Je n'entends aucunement donner à cette dernière partie de mon travail toute l'ampleur dont elle serait susceptible, car deux cahiers entiers de ce *Journal* ne me suffiraient pas pour mener à bien cette tâche; je veux seulement montrer à mes lecteurs comment on s'illusionne en pensant trouver dans ces vieux textes une orthographe déjà savante, arrêtée, minutieuse, essayant de rendre par des signes particuliers chacune des nuances de la pensée humaine et y réussissant à coup sûr. Je veux, au contraire, montrer à l'occasion de ce chapitre combien l'orthographe employée est hésitante, combien fluide, combien erronée parfois et comment un même signe est em-

ployé pour écrire des nuances différentes, qu'on a présentées comme exigeant chacune un signe particulier. D'où la conclusion ressortira d'elle-même qu'il ne faut pas demander aux Égyptiens, qui ont composé et gravé ces textes, ce qu'ils étaient impuissants à nous donner, et qu'à vouloir trop particulariser, trop analyser ces textes si anciens, on s'expose à manquer le but qu'on veut atteindre.

Tout d'abord quel est l'âge de ces textes qu'on désigne sous le nom de *Textes des Pyramides?* A mon sens, ils sont très anciens, plus anciens même que la civilisation égyptienne proprement dite et ils étaient composés en grande partie avant l'époque historique de la Ire dynastie, c'est-à-dire qu'une partie, tout au moins, était déjà en usage avant l'arrivée des Éperviers blancs dans la vallée inférieure du Nil. Je vais essayer d'exposer brièvement les raisons qui me semblent militer en faveur de ma conviction.

Ce qu'il y a de bien certain et d'indéniable, c'est que ces textes remontent au moins à la VIe et à la Ve dynastie, puisqu'ils se trouvent dans les tombeaux de quatre rois de la VIe et du dernier roi de la Ve dynastie, à savoir Ounas. Depuis la VIe dynastie, on en retrouve certaines parties éparses sur les monuments de presque toutes les dynasties, jusqu'à la fin de l'Empire égyptien, ce qui est bien une preuve qu'on les conservait précieusement et qu'on les employait pour d'autres que pour les rois. Quelques esprits timorés ne veulent pas dépasser la Ve dynastie, ce qui est déjà d'une belle antiquité, et disent : «Nous ne pouvons dépasser ces temps de la Ve dynastie, parce que la décoration des Pyramides porte en elle-même la date de l'âge à laquelle elle fut exécutée. Voyez avec quel art les signes sont disposés, avec quelle régularité ils sont faits le plus souvent, et comparez-les à certains autres monuments des dynasties précédentes; vous en tirerez la conclusion qu'ils sont postérieurs.» Je ferai ici remarquer à mes contradicteurs que

leur raisonnement est un pur sophisme, que ce sophisme n'a aucune valeur, parce que la conclusion est plus compréhensive que les prémisses. Jamais personne en effet n'a soutenu que l'art de dessiner et de graver des hiéroglyphes ne fût pas plus parfait à la Ve dynastie qu'à la Ire ou à la IIe : il n'y a en effet qu'à prendre les célèbres panneaux de Hosi que Mariette attribuait à la IIe dynastie pour être convaincu qu'à cette époque l'art de grouper les hiéroglyphes, de les graver était bien différent de ce qu'il fut sous le roi Ounas; il y a plus de différence encore entre la gravure des stèles d'Abydos trouvées dans des tombes antérieures à la Ire dynastie ou contemporaines de cette époque. Mais qu'est-ce que cela prouve? Cela prouve uniquement que l'art de graver ou de sculpter les hiéroglyphes sur la pierre était plus avancé à la Ve dynastie qu'à la IIe, quoique les hiéroglyphes des panneaux de Hosi soient merveilleusement sculptés sur le bois de ces panneaux, et surtout qu'à la Ire dynastie ou même avant, quoique déjà ils fussent fort bien faits parfois et fort soignés. En dehors de cette constatation, l'argument employé ne prouve et ne peut absolument rien prouver.

Bien mieux, si l'on examine le contenu de ce chapitre, on y trouvera des hiéroglyphes non seulement nouveaux, mais encore à formes complètement ignorées, que l'on ne peut spécifier autrement qu'en disant que c'est un signe hiéroglyphique et dont les autres textes qui nous ont conservé ce même chapitre ont donné la forme classique. Pour citer un exemple, je dirai que des deux graveurs qui ont décoré les deux Pyramides de Pepi Ier et de Merenra, le premier a employé pour le nom des demi-mois et mois les signes classiques ordinaires , , tandis que celui de Merenra a donné à l'étoile une forme complètement nouvelle, qui serait cause d'incertitude, s'il ne s'agissait d'un groupe aussi connu que le groupe du mois, lequel se fait au moyen du croissant de la lune ayant sous lui une ou trois étoiles, pendant que Merenra l'écrit deux

fois seulement avec trois étoiles à cinq branches dont la plus haute a une queue de lumière, si j'ose m'exprimer ainsi, , ce qui n'empêche pas que deux autres fois il n'emploie l'orthographe ordinaire . Si l'on analyse le signe que je viens de citer avec plus d'acuité encore, on s'aperçoit qu'il est composé d'une étoile à cinq branches, et que la branche supérieure est réunie au signe coupé du demi-mois , signe qui tomba bientôt en désuétude, parce qu'il n'était qu'une moitié du croissant de la lune, lequel désignait le mois lunaire. Le mot désignant le demi-mois lunaire se rencontre assez souvent dans les tombes des IVe, Ve et VIe dynasties, jamais avec cette forme. Voilà bien une preuve que les textes des Pyramides étaient écrits d'abord avec une orthographe différente de celle sous laquelle ils nous ont été transmis, que les graveurs plus modernes en ont modernisé l'expression hiéroglyphique, pour la bonne raison qu'ils n'auraient pas été compris s'ils eussent conservé aux mots leur apparence ancienne. Le nom m'en fournit une nouvelle preuve; dans la Pyramide de Pepi, il est déterminé la première fois par , la seconde fois par ○, et dans Merenra par ; à l'époque classique, il conservera le déterminatif de Pepi Ier ○, fait ou simplement ⊙, c'est-à-dire le signe du soleil. Cette constatation à elle seule m'est une preuve que l'orthographe de Merenra a seule conservé le signe antique déjà oublié ou changé à la VIe dynastie, mais qui rappelle certains signes que l'on a trouvés sur les monuments antéhistoriques d'Abydos. De même le signe = = ϫⲓⲥⲓ, est écrit dans Merenra, l. 765, , lorsque dans Pepi il est écrit ; le signe = est écrit par Merenra ; ces formes devaient sembler insolites au sculpteur chargé de les reproduire. Par conséquent si cette orthographe plus ancienne a disparu pour faire place à des signes plus nouveaux et plus connus des scribes décorateurs, c'est sans aucun doute que cette orthographe ancienne existait avant l'autre et que, sans

contradiction possible, les textes des Pyramides étaient plus anciens que la Ve dynastie. On se figure d'ordinaire l'Égypte comme figée dans une immobilité qui ne lui permettait aucun progrès : si elle eût été de la sorte, l'Égypte n'aurait pas occupé la place qu'elle a occupée dans l'histoire de la civilisation humaine, elle n'eût même pas existé, car l'existence d'un peuple est liée à la loi du progrès, c'est-à-dire de la marche en avant. Je pourrais encore multiplier ici les exemples; j'estime que ceux que j'ai cités suffisent à mon but présent.

D'un autre côté, si les signes hiéroglyphiques sont en faveur d'une antiquité plus haute que la Ve dynastie pour les textes des Pyramides, l'examen de ces textes eux-mêmes nous montre que les mœurs dépeintes dans certains passages sont plutôt des mœurs d'animaux que des mœurs humaines, si bien qu'à partir de la Pyramide de Teti on ne les retrouvera plus, soit que les décorateurs les aient fait disparaître de propos délibéré, comme je suis plus porté à l'admettre, soit au contraire que les lacunes des premières parois de la tombe où devaient se trouver ces textes les aient tous compris, ce qui serait bien surprenant. D'ailleurs il reste dans toutes les Pyramides contenant des textes des passages encore assez nombreux où l'on demande qu'Ounas, que Teti, que Pepi et les autres ne soient pas réduits à la nécessité de manger des excréments, de boire de l'urine, etc. Je suis assez porté à croire que si, au moment où furent composées ces prières pour l'autre monde, les hommes n'eussent pas conservé le souvenir de situations difficiles où ils avaient été réduits à se servir de ces divers aliments qui nous semblent et qui leur semblaient si répugnants, ils n'auraient pas prévu le cas où le voyageur vers le pays infernal en serait réduit à cette nourriture et qu'ils n'auraient pas supplié les dieux des divers pays qu'ils traversaient d'éloigner d'eux ce calice d'horrible amertume. Et ce n'est pas seulement le *Livre des Pyramides* qui contient ces épouvantables prévisions, c'est

aussi le *Livre des morts* qui, en plusieurs de ses chapitres, en prévoit le cas possible et demande que pareilles faim ou soif ne viennent pas torturer le mort qu'il soit obligé de prévenir l'une ou l'autre en mangeant des excréments ou en buvant de l'urine. Je ne veux aucunement dire qu'il s'agisse des excréments humains et de l'urine humaine, quoique cependant l'un des déterminatifs souvent employés dans la Pyramide de Pepi II, prouve qu'il s'agit de l'excrément de l'homme. Il suffit d'avoir considéré les mœurs de certains animaux pour avoir observé qu'ils n'éprouvent aucune répugnance pour les excréments des animaux d'une autre race, même de leur propre race, et d'avoir lu la description que donnent les voyageurs des festins pantagruéliques auxquels les chasseurs d'éléphants, par exemple, se livraient dans le ventre même de l'animal, où ce qu'ils recherchaient de préférence était les entrailles de l'animal avec ce qu'elles renferment.

Ces conditions physiques de la vie humaine en ces lointaines époques sont encore surpassées, si possible, par la description morale des horribles crimes auxquels l'homme descendait pour se nourrir : c'était chose admise alors qu'on pouvait jeter dans les chaudrons du mort les hommes et les femmes coupés en morceaux, chasser les hommes en vue de réunir les provisions nécessaires à la table royale, se les ingurgiter comme faisait Polyphème dans sa grotte, se distraire, après avoir bien mangé, par des actes de sadisme et de lubricité, auxquels nous ne penserions pas que l'homme pût se livrer jadis, si cela n'était dit en propres termes et de manière à défier toute contradiction. C'est Ounas qui dit se livrer dans les Enfers à des festins de ce genre tout spécial et le tableau qui en est tracé est tout simplement dégoûtant.

Or, Ounas régnait à la fin de la Ve dynastie, et nous avons un grand nombre de tombes de cette époque où nous voyons des tables d'offrandes tout aussi bien fournies que celles de

Pepi II, qui comprenait une carte de plus d'une centaine de plats. Il n'était donc pas à craindre que Pepi II, qu'Ounas lui-même avec tous les mets que l'on avait figurés et mentionnés dans sa tombe en fût réduit à la nécessité de manger des excréments ou de boire de l'urine; ainsi des morts de toute condition jusqu'à la fin de l'Empire égyptien, alors que l'agriculture et les industries agricoles étaient si florissantes qu'elles pouvaient assurer au mort le soutien de sa *mourante vie,* jusqu'au moment où il était admis à partager les moissons merveilleuses des Champs d'Aalou, les Champs Élysées de l'Égypte, où de simples épis de blé ou d'orge avaient une longueur de deux ou trois coudées, c'est-à-dire de 1 m. 04 ou de 1 m. 56. Ces épis n'eussent-ils eu que deux rangées de grains, que cela devait faire un joli total. Par conséquent, la nourriture du voyage et du temps qui suivait le voyage était bien assurée, et s'il est question de manger des excréments, de boire de l'urine, c'était allusion à des époques depuis longtemps passées dans la vie du peuple égyptien, de même que l'anthropophagie et les mœurs spéciales d'Ounas étaient depuis longtemps aussi tombées en désuétude. Le lecteur se demandera alors pourquoi on avait conservé dans les livres sacrés de l'Égypte des passages qui n'avaient plus aucun rapport avec les mœurs du temps civilisé. Je répondrai que c'est par la force de la tradition, tout comme de nos jours les diverses Églises chrétiennes ont consacré dans leurs liturgies des paroles qui n'ont plus aucun sens pour les générations contemporaines.

Toutes ces raisons, qu'il me serait facile de développer, montrent bien que la rédaction de ces livres se fit dans un moment de grande barbarie humaine, longtemps avant l'invasion de l'Égypte par les *Éperviers blancs*, qui s'établirent d'abord à Hiérakônpolis en venant du centre de l'Afrique. L'examen des doctrines religieuses me conduirait à un résultat analogue : les doctrines exposées dans le *Livre des Pyramides*

et le *Livre des morts* sont des doctrines professées surtout par les *Anou*, soit de Nubie, soit d'Egypte. La doctrine de Râ, celle d'Osiris, pour n'être pas semblables, sont des doctrines oniennes, et ce n'est pas sans raison qu'Osiris est appelé dieu *onien* au chapitre XVIII[1] du *Livre des morts.* A l'époque où fut rédigé et rassemblé en un même corps le *Livre des Pyramides*, comme le *Livre des morts*, ces doctrines étaient si vieilles en Égypte qu'on avait pris le parti de les amalgamer l'une avec l'autre, et cet amalgame est si bien fait que nous n'en pouvons voir le point de soudure, quoique nous sentions parfaitement qu'il y a eu soudure. Je sais fort bien que cet argument que je fais valoir de mon mieux est un argument moral, soit dans la partie qui a trait aux mœurs proprement dites, soit dans celle qui a trait aux doctrines religieuses; mais ce double argument a cependant une partie physique, car les mœurs ont existé, l'amalgame a été fait, et le résultat est en nos mains. Je crois donc que cet argument a sa force probante tout comme les autres, et que les esprits réfléchis qui pèseront le pour et le contre seront unanimes à penser que, dans ce difficile problème d'origine, on peut se servir des uns et des autres avec confiance.

Cette première question de l'antiquité du *Livre des Pyramides* réglée, je passe à l'orthographe. Tous ceux qui s'occupent tant soit peu d'égyptologie ou de philologie orientale savent que les Égyptiens avaient à leur disposition trois sortes de caractères : ceux qui représentaient des idéogrammes, ceux qui représentaient une syllabe, ceux qui représentaient une lettre simple. Il semble bien naturel d'admettre que l'homme, voulant perpétuer par l'écriture les œuvres de sa pensée, se servit tout d'abord d'idéogrammes qui lui rappelaient par des signes les diverses pensées qu'il avait eues successivement. Ce

(1) *The Book of the Dead*, édition Budge, p. 38, l. 6.

ne put être qu'après avoir observé les divers inconvénients qui naissaient de ce mode d'écriture, que l'homme, surtout alors qu'il eut progressé dans son langage et eut réussi à unir, en dépendance l'une de l'autre, ses diverses idées, vit que le système des idéogrammes ne pouvait convenir à l'expression de ses pensées. Cette observation ne dut être faite qu'après un laps de temps, non pas de jours ou d'années, mais de siècles, assez long, car le langage, plus encore que l'écriture, demanda des siècles pour être admis par l'universalité de la famille d'abord, du clan et de la tribu ensuite, avant de devenir celui de tout le peuple égyptien. Il en fut de même de l'écriture : ce ne fut qu'après un laps de temps assez long, qu'il serait chimérique de vouloir chiffrer par un nombre d'années, puisque nous manquons de tout élément d'appréciation, que l'homme s'aperçut que l'écriture idéographique ne répondait plus à ses besoins ni aux nécessités de sa pensée. On eut donc recours à un genre d'écriture plus développé dont on ne peut dire la genèse générale, parce qu'on manque d'éléments d'appréciation certains. Ce qui paraît ressortir du changement subséquent, c'est que la langue égyptienne, comme toutes les autres d'ailleurs, procéda d'abord par des monosyllabes, et que ce sont ces monosyllabes qui fournirent les premiers caractères syllabiques, auxquels s'adjoignirent ensuite les caractères phonétiques. On trouve dans l'écriture égyptienne ces trois états amalgamés les uns aux autres, sans que l'on ait pris soin le moins du monde de cacher la soudure, et cela d'après une loi qui se vérifie encore ici, à savoir qu'une coutume une fois entrée dans la vallée du Nil n'en sort plus, par suite de la force du principe de tradition.

La langue égyptienne, si nous en jugeons par le copte qui est très souvent vocalisé, comprenait des voyelles que l'on écrivait souvent au même titre que les consonnes, que l'on ne pouvait se dispenser d'écrire, car certains mots encore assez nombreux

ne se composaient que de voyelles, même en ancien égyptien. Ainsi le mot [hiéroglyphes] = ϭοογ « gloire ». Pour écrire ce mot, il fallait bien que l'écriture représentât les voyelles, puisque le mot est uniquement composé de voyelles; de même, pour écrire le mot [hiéroglyphes] = ογοϭι « distance », il fallait bien avoir des voyelles, puisque le mot copte en compte cinq et le mot égyptien quatre. Je ne multiplie pas ces exemples. Je sais très bien que les Égyptiens souvent pouvaient ne pas écrire les voyelles et se bornaient à écrire les consonnes; mais je ne vois pas comment ils n'auraient pu écrire que des consonnes dans des mots qui ne se composent que de voyelles. J'entends bien qu'on me dit que ces lettres que je prends pour des voyelles ne sont que des supports de voyelles, comme l'*élif* arabe ou l'*iod* hébraïque; mais alors comment se fait-il que les Égyptiens, en changeant leur écriture pour se servir de l'alphabet grec qu'ils avaient eux-mêmes fourni autrefois, n'aient pas conservé ces supports de voyelles, tout comme ils ont conservé les caractères égyptiens correspondant aux articulations que ne possédait pas l'alphabet grec? Quelque réponse qu'on s'ingénie à trouver à cette question, elle ne s'imposera jamais.

Les Égyptiens pouvaient donc écrire les voyelles comme les consonnes, puisqu'ils avaient les deux; mais fort souvent ils se contentaient de l'écriture défective, lorsqu'ils auraient pu écrire le mot avec toutes les voyelles que comportait sa prononciation, c'est-à-dire avec l'écriture pleine. Pour eux, comme pour les Sémites, les consonnes composaient la partie osseuse du mot, la chose est bien certaine; mais ils se payèrent le luxe d'écrire aussi les voyelles, quand ils le voulurent ou quand l'écriture de ces voyelles leur semblait importante. Elle pouvait leur sembler importante, sans doute; mais aussi ils se chargeaient d'y introduire certaines variantes, comme je crois pouvoir le démontrer, grâce aux trois recensions de ce même chapitre qui fait l'objet de cet article. Le mot que,

dans sa seconde recension de notre chapitre, Pepi écrit d'abord, puis uniformément , est écrit constamment par Merenra et par la première recension de Pepi, qui ajoute le déterminatif des idées abstraites ou non sensibles , c'est-à-dire le rouleau de papyrus replié et lié, mot qui s'est conservé dans le copte ⲙⲟⲩⲧⲉ, ⲙⲟⲩϯ. Le nom de la déesse Tefnout, un peu auparavant, s'écrit dans la seconde recension de Pepi sans aucun voyelle; dans la pyramide de Merenra et dans la première recension de Pepi, il est écrit , c'est-à-dire avec la voyelle , le signe = . Dans Pepi, vers la fin de la ligne 28, un verbe est donné comme étant et on l'a fait précéder du factitif ; dans le texte de Merenra et la première recension de Pepi, il est simplement écrit suivi du déterminatif : cette orthographe est curieuse ou plutôt, comme je le crois, cette substitution de mots, car, s'il y a simplement une faute provenant de l'adjonction de à , il faut avouer que les scribes prenaient d'étranges libertés avec l'orthographe et les mots du texte; si, au contraire, elle n'est pas fautive, il faut reconnaître, dans le mot précédé de factitif, le mot écrit à l'époque classique = , et avouer l'identité du signe avec le signe . Je suis porté à croire qu'il y a simple substitution de mots, car le mot veut dire également «faire entrer dans le grand filet », ou mieux dans le grand barrage où l'on dissimulait des engins pour prendre les poissons, engins représentés par les trois petits traits entre les grands poteaux. Le mot écrit sans déterminatif dans Pepi, à la ligne 661, est au contraire avec déterminatif de la tête de cynocéphale et le signe du pluriel dans la première recension de Pepi et dans Merenra, mais sans les voyelles que Pepi adjoint au mot dans la première recension. La même incertitude règne dans l'écriture des consonnes et des mots où entrent voyelles et consonnes. Ainsi le mot de la ligne 661

de Pepi est écrit à la ligne 777 et dans Merenra, le signe que nous regardons comme déterminatif étant nécessaire pour indiquer le sens du premier signe, lequel peut aussi bien signifier « prendre » = ϫⲓ, que « semer » = ϫⲟ. De même, plus loin, le mot est écrit complètement par Merenra et dans la première recension de Pepi. Un peu auparavant le nom du cynocéphale précédé de l'indice du sujet est écrit : dans Pepi à la seconde recension et à la ligne 712 de Merenra.

Il y a, de plus, de véritables fautes dont je me contenterai de signaler quelques-unes. Ligne 661 de Pepi, dans le même passage que je viens de signaler, on lit au lieu de qu'a Merenra, le seul qui me paraisse compréhensible, car le mot est du féminin comme le demande l'adjectif qui suit . Les mots suivants de Pepi contiennent un mot qui est écrit dans Merenra , où l'on a le mot copte ⲧⲁⲓⲃⲉ, ⲧⲁⲓⲃⲓ, qui est le nom du sarcophage; dans l'orthographe de Pepi on ne sait en effet que faire du signe qui donnerait *atertebtou,* tandis que l'autre orthographe est bien correspondante au mot copte *atbout* = ⲧⲁⲓⲃⲉ, le mot ayant perdu par l'usure sa première et sa dernière lettre. Il y a donc en ce passage deux fautes grossières dans Pepi provenant, l'une de l'omission d'un mot, l'autre de l'intercalation d'une lettre qui n'a que faire en cet endroit. Je serais même tenté d'y voir une autre faute commune aux trois textes, à savoir la triplication du signe ou : on ne répète le signe d'ordinaire que pour marquer le pluriel au lieu de mettre ou : c'est un pluriel graphique. Ici, il n'y a nul besoin de ce pluriel graphique, parce que le mot n'est pas terminé, puisqu'il comprend encore deux lettres, une voyelle et une consonne qui font partie intégrante du mot. Il n'est pas rare cependant de trouver des égyptologues qui n'admettent

pas qu'un scribe ancien ait pu se tromper. Mais le scribe en tant qu'homme était faillible tout comme l'un de nous; il avait même sous ce rapport beaucoup plus de chances de faire erreur que nous n'en avons nous-mêmes, car trop souvent il ne comprenait pas ce qu'il lisait; il ne *voyait* pas suffisamment ce qui était écrit, comme dans les Pyramides et dans les grands tombeaux où il était obligé de travailler dans une obscurité relative; il n'avait pas l'esprit critique l'avertissant de ses erreurs: toutes probabilités qu'il pouvait commettre des fautes, et quelquefois des fautes grossières, comme le lecteur s'en sera depuis longtemps aperçu. Il ne suffit pas d'avoir vécu dans l'ancien temps pour être infaillible; tout au contraire, la vie à cette lointaine époque laissait la porte ouverte à toute les faillibilités, et quiconque a copié de nombreux manuscrits a dû voir par lui-même et sur lui-même qu'il arrive un moment où l'œil se fatigue, où l'on voit ce qui n'existe pas, où on l'écrit fautivement par conséquent, surtout si l'on travaille dans une quasi-obscurité.

Ce sont là des fautes ordinaires qui n'ont pas une extrême importance, car elles sont si visibles qu'un œil exercé les aperçoit bien vite; il en est tout autrement des orthographes dont je vais parler, car on les a érigées à la dignité de lettres indiquant une fonction grammaticale et l'on en a conclu à un système aux mailles serrées, où de simples signes jouent un rôle éminent, répondant aux diverses nuances de la pensée humaine. Ainsi nous avons vu que le ⌓ indique le féminin, ce qui est bien certain; nous avons vu que ce même signe ⌓ indique aussi le nom formé de la racine verbale, véritable *masdar* égyptien, comme [hiéroglyphe] = « action de faire », le féminin (?) de la racine verbale. Ce même signe est mis quelquefois pour la terminaison [hiéroglyphe] qui indique les noms d'agents « celui qui fait » l'action marquée par la racine ou qui est dans l'état marqué par le verbe, comme par exemple le mot [hiéroglyphe] à la fin de notre

chapitre dans Merenra. Que ce 𓏏 remplace le 𓇋 ou le groupe 𓇋𓇋, c'est ce dont on ne peut douter, puisque Merenra lui-même écrit quelques mots auparavant 𓋹𓇋 et que Pepi écrit aux deux fois 𓋹𓇋𓇋, comme Pepi dans sa première recension écrit simplement 𓋹𓏏𓏤𓈖 oubliant la préposition 𓈖 qui n'est pas d'ailleurs obligatoire. Ainsi voilà trois rôles pour le signe 𓏏; il est l'indice du fémininin, l'indice du *masdar* égyptien, le signe des noms d'agent ou autres semblables. Je pourrais y ajouter un nouveau rôle qui me semble n'avoir pas été signalé jusqu'ici : en copte, si deux propositions sont également principales, seul le verbe de la première se met à l'indicatif, le verbe de la seconde se met au subjonctif par le fait seul qu'elle vient en second lieu; il me semble qu'il en est de même dans l'ancien égyptien, non que je veuille dire qu'il y ait un subjonctif en ancien égyptien, mais on a voulu marquer la succession des actions par une lettre et cette lettre est précisément le 𓏏 dont on ne peut pas se rendre compte autrement.

Le lecteur attentif n'aura qu'à parcourir un texte égyptien et il verra la vérité de ce que j'avance ici. Qu'il puisse y avoir d'autres cas où l'on employait le 𓏏 — je crois bien qu'il avait un rôle factitif à l'avant des racines, — c'est ce qui ne me paraît pas improbable, c'est même ce qui me semble vraisemblable; mais attendons la fin. Très souvent, on pourrait même dire le plus souvent, ce 𓏏 disparaît dans l'orthographe, ou, si l'on a plusieurs exemplaires du même texte, on le trouve présent dans l'un, absent dans l'autre, et cependant on est bien certain qu'on devait le prononcer. On écrit simplement 𓁹 pour ⲉⲓⲣⲉ, que ce soit un radical placé en premier lieu, un *masdar*, un verbe arrivant en second lieu, un nom d'agent, etc.; et pour traduire on doit supposer quelqu'une des fonctions que je viens d'énumérer. Je le demande alors avec confiance, comment en de semblables conditions,

peut-on assurer que cette lettre joue un rôle grammatical toujours le même? qu'à son écriture était attachée telle ou telle nuance de la pensée? Les savants qui procèdent ainsi me semblent donner aux hommes d'Égypte les qualités qui leur sont propres : le langage égyptien ne *pouvait* pas être aussi précis que le nôtre, puisqu'il existait quarante siècles au moins *avant* notre ère. A vouloir trop raffiner, nous courons le risque de passer à côté du sens véritable, et le mieux est trop souvent l'ennemi du bien.

Il est une autre lettre qu'on a traitée d'une manière analogue, à savoir la lettre 𓇋. Cette lettre a été élevée à la dignité d'*élif* prosthétique : c'est bien de l'honneur qu'on lui a fait. On lui assigné un rôle dans ce que H. Brugsch appelle la IVe forme du verbe égyptien, ou forme causative. Nous avons, dans le chapitre dont il s'agit, le verbe 𓆓 précédé d'un de ces 𓇋 prosthétiques, et ce verbe est placé de telle manière qu'invinciblement on est obligé de donner à cette lettre une tout autre valeur que la valeur causative : c'est dans les phrases répétées en cette forme : *ô Râ, entends-la, cette parole que t'a dite Pepi.* Le texte de Merenra et Pepi dans la première recension écrivent toujours 𓇋𓆓, et Pepi dans la seconde recension toujours 𓆓 sans 𓇋. Il est bien évident que cet 𓇋, s'il a une valeur quelconque, n'a pas la valeur causative, car le mouvement de la phrase emporte la valeur relative *qu'a dite,* et le mot 𓇋𓆓 est le régime direct du mot [hiéroglyphes] lequel veut dire « entendre ». De ce seul coup, la théorie me semble bien compromise et même tout à fait à terre. Ce n'est pas que je cherche à dénigrer des études entreprises dans le but si louable d'éclaircir les textes égyptiens; mais je voudrais qu'on ne prît pas de ces airs vainqueurs, car ils me semblent hors de saison, puisque du premier coup la théorie est renversée. Ce n'est certes pas le seul exemple qui existe : dans les textes des Pyramides il y a une foule de verbes auxquels s'adjoint cet 𓇋 qu'on appelle *élif* prosthétique : il s'y

joint presque toujours dans les mêmes conditions. Quel peut en être le sens? Il me semble que c'est tout simplement une voyelle comme une autre, l'une de ces voyelles disparues au singulier des noms et qui réapparaissent tout à coup au pluriel, comme pour le pluriel du mot ϫⲟ «mur», car ce mot au pluriel a une forme ⲉϫⲏ; de même le mot ϫⲟⲓ «barque» a au pluriel une forme ⲉϫⲏⲩ, quoique l'on trouve aussi souvent la forme pluriel ϩⲛ ϫⲟ, ϩⲁⲛ ϫⲟ, et ϩⲛ ϫⲟⲓ, ϩⲁⲛ ϫⲟⲓ. Pourquoi ne pas admettre que cette voyelle se plaçait avant la consonne = ϫ? Pourquoi ne pas admettre la vocalisation antérieure comme on admet une vocalisation postérieure à la consonne? Si les promoteurs de l'*élif* prosthétique ne le font pas, c'est qu'ils ne le peuvent pas, sans se donner à eux-mêmes un démenti catégorique, rivés qu'ils sont à leur théorie que l'égyptien est une langue sémitique, tandis que ce fait phonétique, qui est bien loin d'être isolé, leur montre clairement qu'ils se fourvoient.

Je ne finirai pas ces observations sans avoir fait remarquer à mes lecteurs que, dès la VIe dynastie, le durcissement de certaines articulations égyptiennes s'était produit, comme nous le montre l'orthographe du mot qui s'écrira plus tard , car Pepi en sa première recension et Merenra écrivent le mot , et Pepi dans la seconde recension écrit tout simplement , ce qui est l'orthographe classique. Il est vrai que le syllabique peut se lire au lieu de ; mais, bien qu'on reculera le durcissement de l'articulation en , on n'empêchera pas que le phénomène n'ait eu lieu plus tardivement. Je pourrais encore ajouter à ces remarques la vocalisation des prépositions et en et , comme les mêmes textes des Pyramides me fourniraient quantité d'exemples de la vocalisation de en ou même , d'où les Coptes ont vocalisé en ⲉⲛ écrit presque toujours ⲛ̄; ce ne serait qu'allonger indéfiniment les exemples d'un même

fait et que reproduire un même argument : je m'abstiendrai donc, estimant en avoir dit assez long.

Telles sont les réflexions que m'a suggérées ce texte si curieux et qui forme l'un des chapitres les plus importants du *Livre des Pyramides*. J'aurai présenté aux lecteurs du *Journal asiatique* la traduction et l'explication telles que je les concevais. Je n'ai aucunement la sotte pensée que ma traduction et mon interprétation sont inattaquables : j'en ai senti moi-même toute l'insuffisance en quelques endroits et toute l'audace en certains autres; mais je n'ai cherché qu'une chose en ce mémoire, à faire avancer la science égyptologique, ne serait-ce que d'un pas, et j'ai la confiance que je n'aurai pas travaillé en vain.

La Hurlanderie, 3 mai 1912.

UN

TRAITÉ MANICHÉEN RETROUVÉ EN CHINE,

TRADUIT ET ANNOTÉ

PAR

MM. ÉD. CHAVANNES ET P. PELLIOT.

(DEUXIÈME PARTIE.)

La mise en œuvre des documents manichéens se poursuit activement dans toutes les branches de l'orientalisme. Depuis que la première partie du présent mémoire a été publiée au *Journal asiatique*, d'autres travaux ont apporté des renseignements nouveaux et précieux; dans la mesure où ils touchent à notre sujet, nous devons en dire au moins quelques mots. Ces travaux sont :

1° A. von Le Coq, *Ein manichäisches Buch-Fragment aus Chotscho*, dans *Festschrift Vilhelm Thomsen*, Leipzig, Harrassowitz, 1912, in-8°, p. 145-154.

2° F. W. K. Müller, *Der Hofstaat eines Uiguren-Königs*, *ibid.*, p. 207-213.

3° A. von Le Coq, *Türkische Manichaica aus Chotscho*, I, paru en *Anhang zu den Abhandl. der Kön. preuss. Akad. der Wissensch.*, Berlin, 1912, in-4°, 61 pages, avec 4 planches.

4° C. Salemann, *Manichaica*, III-IV, Saint-Pétersbourg, 1912, in-4°, 50 pages.

5° M.-A. Kugener et Fr. Cumont, *Recherches sur le manichéisme*, II : *Extrait de la* CXXIII*e* *homélie de Sévère d'Antioche*; III : *L'inscription de Salone*, Bruxelles, 1912, in-8°, p. 83-177.

6° 波斯教殘經に就く *Hashi-kyō zankyō ni tsuite, The new-found fragments of the Persian Scriptures*, par M. 羽田亨 Haneda

Tōru, dans 東洋學報 *Tōyōgakuhō*, Tōkyō, in-8°, mai 1912, t. II, n° 2, p. 227-246[1].

De tous ces travaux, celui de MM. Kugener et Cumont est le seul où la première partie de notre mémoire ait pu être utilisée. L'article assez détaillé de M. Haneda est consacré au même manuscrit que nous avons traduit, et que l'érudit japonais a connu, comme nous-mêmes, par le recueil de M. Lo Tchen-yu[2]. M. Haneda a bien vu le caractère manichéen du texte «persan» de la bibliothèque de Pékin; son commentaire est fait très soigneusement, mais, exclusivement basé sur le livre de Flügel et les articles de Schlegel, Chavannes et Devéria, il n'apporte rien qui soit aujourd'hui nouveau pour les orientalistes d'Europe.

Les autres publications que nous venons d'indiquer n'infirment rien de notre propre commentaire, mais elles permettent de le préciser sur certains points. C'est ainsi que le titre de 慕闍 *mou-chö*, connu par le *Ts'ö fou yuan kouei*, par l'inscription de Karabalgasoun et par notre manuscrit, avait été restitué par M. Gauthiot en un pehlvi **mōže*, dont un de nos manuscrits sogdiens fournit ensuite l'équivalent sogdien *mwčk'* (cf. 1re partie, p. 569-570, 590). Or le fragment manichéen en langue turque publié par M. von Le Coq dans la *Festschrift Thomsen* a donné (p. 147) la forme *možak*, qui se retrouve une demi-douzaine de fois dans les *Türkische Manichaica aus Chotscho*; M. von Le Coq n'a pas manqué d'identifier avec ce terme le

(1) M. K. Watanabe a fait au deuxième congrès international d'histoire des religions, tenu à Bâle en 1904, une communication intitulée : *Der Manichäismus im alten China auf Grund buddhistischer Schriften* (cf. *Verhandl. des IIn internat. Kongresses für allg. Religionsgesch. in Basel*. Bâle, Helbing, 1905, in-8°, p. 209); nous ne croyons pas que cette communication ait paru. M. F. Legge vient de publier en outre (*J.R.A.S.*, janv. 1913, p. 69-94) un article intitulé *Western Manichaeism and the Turfan discoveries*, que de grosses inexactitudes déparent malheureusement.

(2) Le manuscrit de M. Haneda a été achevé quand notre traduction avait déjà paru, mais elle n'était pas encore parvenue au Japon.

mou-chö des textes chinois. Mais il résulte de ces rapprochements que les Chinois ont connu le titre sous son aspect pehlvi, au lieu que les Turcs, à leur ordinaire, l'ont emprunté sous sa forme sogdienne. Pour le nom des *mo-ho-lo-sa-pen*, nous avions déduit de la forme chinoise un original aphérétique **mahraspand* (pour *amahraspand*), pris au sens d'« élément » (cf. 1re partie, p. 544) : ici encore le mot apparaît dans les textes turcs manichéens de M. von Le Coq (*Türkische Manichaica*, p. 27), mais sous sa forme sogdienne *mrdaspnt*; par contre, on retrouve les deux formes pehlvies *mahraspand* et *amahraspand*, au sens d'« élément », dans les *Manichaica* de M. Salemann (p. 35, 43). Nous avons identifié (1re partie, p. 521) les divinités Khroštag et Padvakhtag, connues à la fois par le *Khuastuanift* et par notre manuscrit, avec l'Appelant et le Répondant de Théodore bar Khôni; M. Salemann (p. 42) a proposé indépendamment la même explication. Mais ces divinités restent assez mystérieuses; il est donc intéressant de retrouver, dans les nouveaux textes turcs de M. von Le Coq (p. 13), Khroštag et Padvakhtag jouant, au début de la cosmogonie manichéenne, le même rôle qui leur est dévolu par Théodore bar Khôni; la tradition est assez différente dans notre manuscrit[1]. Pour la transcription chinoise *yi-lieou-eul-yun-ni*, que M. Gauthiot (cf. 1re partie, p. 538) avait rétablie hypothétiquement en **g'rēw-zīwanag*, les textes turcs de M. von Le Coq (p. 22) attestent que **g'rēw* (*grīw*) a été effectivement emprunté comme terme technique par le manichéisme turc. Enfin, le fragment cosmogonique de M. von Le Coq (p. 13) nous montre Wadžiwantag (l'Esprit

[1] La forme des noms est insolite, car le sens suggéré par le suffixe est plutôt passif qu'actif. Cette difficulté nous avait frappés tout comme elle a arrêté M. Salemann. M. Salemann, n'ayant à sa disposition que le *Khuastuanift*, inclinait à penser que, dans les deux manuscrits de ce texte, les formes en °*tag* étaient fautives pour des formes en *tar*. Il faut bien aujourd'hui se rendre à l'évidence. Notre manuscrit et les nouveaux textes de M. von Le Coq garantissent l'exactitude des leçons Khroštag et Padvakhtag.

Vivant) et Ōg (la Mère) jouant, dans la création du monde, le même rôle qui est attribué à ses correspondants l'Esprit Vivant et la Mère de Vie par Théodore bar Khôni, au Vent Pur et à la Mère excellente par notre manuscrit chinois[1].

Sur tous ces points, les documents nouveaux fortifient des solutions jusqu'ici hypothétiques, mais déjà probables. Dans d'autres cas, ils aideront peut-être à l'intelligence de certains passages que nous n'avions pas réussi à élucider. Dans notre manuscrit, le Vent pur et la Mère excellente, après avoir créé les dix cieux, constituent la «roue des révolutions» (cf. 1re partie, p. 515); nous avons supposé qu'il s'agissait de la mise en mouvement du firmament. Les textes de M. von Le Coq autorisent une précision plus grande, et M. Cumont a songé à cette solution nouvelle en même temps que nous : dans les textes de M. von Le Coq (p. 15), les divinités Wadžiwanag et Ōg, après avoir créé les cieux et les terres, établissent le zodiaque; il est tout à fait probable que c'est là aussi la «roue des révolutions» du texte chinois. Les «trois régions» de la terre de l'Arbre de vie, dans les *Recherches* de MM. Kugener et Cumont (p. 96, 100 et suiv.), fournissent peut-être un parallèle aux «trois mondes» que nous avions rencontrés (1re partie, p. 565, 586)[2]. Enfin, on sera frappé de l'importance considérable

[1] Pour les «perles» de 1re partie, p. 557, cf. peut-être Bousset, *Hauptprobleme*, p. 250-253.

[2] Dans le traité manichéen de Pékin, il est question (p. 564) de «la grande mer des tourments [qui sévissent] dans les trois mondes», et (p. 586) du «Grand Saint, le vénérable unique dans les trois mondes». L'expression traduite par «trois mondes», *san-kiai*, est dans le bouddhisme l'équivalent régulier de *trailokya*; quant à la «grande mer des tourments», elle rappelle le *saṃsaramahāsamudra* qui apparaît si souvent, emprunté directement au sanscrit, dans les textes bouddhiques en iranien oriental (cf. aussi 1re partie, p. 532). Mais nous n'avions pu déterminer la valeur que ces expressions avaient prise dans le manichéisme chinois. Le traité de Pékin ne nous indiquait pas comment les manichéens concevaient la répartition de l'espace entre le domaine de la Lumière et celui de l'Obscurité; nous n'avons donc touché cette question

que prend, dans le texte étudié par MM. Kugener et Cumont

qu'incidemment, dans des notes où les explications sont assez hypothétiques (cf. *supra*, 1re partie, p. 516-517; aussi p. 527, où les équivalents sanscrits de *yeou-ngai* et *wou-ngai* dans le bouddhisme sont *sapratigha* et *apratigha*). L'idée que nous nous faisions de ces deux domaines résultait de cette phrase du *Fihrist* (Flügel, *Mani*, p. 94; Kessler, *Mani*, p. 398) : «L'obscurité confine par en haut à cette terre de Lumière, et celle-ci à la première par en bas. Les deux domaines sont illimités, l'un en haut, et l'autre, l'obscurité, en bas.» Il semblait donc qu'il s'agît d'une sorte de superposition des deux domaines, et, même dans le traité de Pékin, des passages parlant de la montée des membres lumineux retirés des gouffres d'obscurité (1re partie, p. 514) ou les théories relatives à l'ascension de la lumière au moyen des trois «roues» semblent en faveur de cette interprétation. Il résulte bien toutefois du texte publié par MM. Kugener et Cumont que cette explication n'est pas complète. Il y est dit (p. 104) que l'Arbre de Vie est «continuellement dans la nature de sa grandeur dans les trois régions», et d'autres passages (p. 96, 100-105) expliquent celui-là ; la terre de la Lumière a trois régions qui sont les régions de l'Ouest, du Nord et de l'Est, tandis que la terre de l'Obscurité occupe le Sud. Il y a là une combinaison de deux théories différentes, comme l'a montré M. Cumont dans son commentaire (*Recherches*, p. 165; sur l'équivalence éventuelle de «supérieur» = «nord», cf. Müller, *Handschr.*, p. 20). M. Cumont a d'ailleurs rappelé que, chez les Babyloniens, le Sud passait pour le séjour des démons, et il y aurait peut-être à discuter de ce point de vue les textes bouddhiques qui placent au Sud le monde de Yama (pour une conception mazdéenne inverse, cf. Darmesteter, *The Zend-Avesta*, I, 13). Mais en même temps, dans le texte de Sévère étudié par MM. Kugener et Cumont, il se mêle des données sur l'extension de la terre du Bien «en dehors et au-dessous [ou au-dessus suivant une des traductions]»; le passage, transmis par une double traduction et certainement altéré, a paru ici presque inintelligible aux deux éditeurs. Mais M. Alfaric a attiré notre attention sur un texte de saint Augustin qui est beaucoup plus explicite (*Contra epistulam Fundamenti*, chap. 21, § 23, col. 188): «Tanquam si unus panis ... in quadras quatuor decussatim formetur, in quibus tres sint candidae, una nigra : modo de tribus candidis tolle distinctionem, et fac illas et sursum versus et deorsum versus et undique retro infinitas : sic ab eis esse creditur terra lucis. Illam vero nigram quadram fac deorsum versus et retro infinitam, supra se autem immensam inanitatem habere : sic opinantur terram tenebrarum.» Ainsi nous pouvons nous figurer l'espace divisé par deux plans verticaux qui se coupent à angle droit suivant les directions N. E.–S. O., N. O.–S. E. Les quartiers de l'Ouest, du Nord et de l'Est sont infinis en haut, en bas et en arrière: c'est la terre de la Lumière. Le quartier du Sud est infini en bas et en arrière, mais non en haut; c'est la terre de l'Obscurité; enfin, au-dessus du quartier de la terre de l'Obscurité, mais au-dessus de lui

tout comme dans le nôtre, la théorie des Arbres de Vie et des Arbres de Mort[1].

seul, il y a le vide. Saint Augustin revient dans le chap. 22, § 24, sur cette terre de l'Obscurité qui s'enfonce à la manière d'un «coin» (*cuneo*) dans la terre de la Lumière. Si, dans notre texte, *sán-kiai* signifie bien les «trois mondes» et s'applique à l'espace, c'est de ces trois quartiers de la terre de la Lumière qu'il doit être question. Les «tourments» qui y sévissent proviendraient de son envahissement par les démons. Cette solution nous paraît de beaucoup le plus probable. Il ne s'agirait pas en tout cas des trois couches ou trois parties de la terre que distinguaient les mazdéens (cf. Geiger et Kuhn, *Grundriss*, II, 673). Toutefois, l'incertitude où nous sommes des conceptions réelles et du vocabulaire qui eurent cours dans le manichéisme chinois n'écarte pas absolument une autre explication, sur laquelle nous reviendrons plus loin (cf. *infra*, p. 135, note).

(1) Cette théorie des arbres de Vie et des arbres de Mort est aussi certainement à la base du texte manichéen de M. von Le Coq, *Türkische Manichaica aus Chotscho*, p. 8-9. — Sur la composition du traité manichéen retrouvé à Touen-houang, nous avons aujourd'hui une opinion un peu différente de celle que nous avions exprimée dans notre première partie; cf. *infra*, p. 125, 135-137. Au point de vue de la traduction même que nous avons publiée, M. Aurousseau nous a suggéré une correction qui nous paraît heureuse. A la page 561 de notre première partie, le texte de M. Lo Tchen-yu porte 貢高 *kong-kao*; le premier caractère, comme nous l'avons indiqué, semble être fautif, et nous avons traduit hypothétiquement par «orgueil». M. Aurousseau propose de corriger en 貪高 *t'an-kao*, «ambition»; la confusion graphique de *kong* et *t'an* est facile. Toutefois M. Ed. Huber nous affirme avoir rencontré dans la littérature chinoise bouddhique l'expression même de *kong-kao*, et précisément au sens d'«orgueil» que le contexte nous avait amenés à proposer. Nous ajouterons encore ici deux remarques qui auront à être reprises dans une étude future, quand l'histoire des conceptions cosmogoniques en Chine sera un peu débrouillée. 1° A la page 516 de notre première partie, il a été question des *san-louen*, ou «trois roues», qui sont celles du feu, du vent et de l'eau. L'expression *san-louen* existe dans le bouddhisme chinois, mais en des sens très différents : elle désigne, d'une part, les actions du corps, de la parole et de la pensée, de l'autre, le don, la réception et les choses données, en tant que ces «trois roues» écrasent et broient d'une part les tourments, d'autre part les notions de réalité (cf. *Bukkō-jiden*, p. 543, 544; Chavannes, dans *T'oung Pao*, II, xii, 446). Seulement il est aussi question, dans le bouddhisme et dans le taoïsme, de «roues» du vent, de l'eau, de la terre, etc., et, dans les titres d'œuvres astrologiques donnés au chapitre 68 du *T'ong tche*, on rencontre l'expression *san-louen*, «trois roues», qui pourrait bien avoir là la même valeur que dans le traité manichéen. 2° Le traité de Pékin cite un ouvrage appelé *Ying louen king*, ce que nous avons

FRAGMENT PELLIOT.

En dehors du manuscrit de la Bibliothèque nationale de Pékin, le seul fragment d'un manuscrit manichéen rédigé en langue chinoise qu'on ait encore retrouvé, est celui que l'un de nous a rapporté à la Bibliothèque nationale de Paris et qui a été publié dans le *Touen houang che che yi chou*[1] et le 石室秘寶 *Che che pi pao*. Ces recueils chinois ne sont pas très répandus et risquent de devenir vite introuvables. Nous reprodui-

traduit (1re partie, p. 555-556) par *Livre de la roue des rétributions*. C'est en effet le sens qui résulte des termes mêmes du titre, mais l'expression *ying-louen* n'était pas, à notre souvenir, attestée jusqu'ici. Nous l'avons retrouvée depuis lors dans le titre d'une œuvre astrologique associée par le 通志 *T'ong tche* (chap. 68, fol. 19 v°) à une série de traités analogues d'origine ou d'inspiration étrangère, le 應輪心照 *Ying louen sin tchao*, *Éclaircissements sur la roue des rétributions*, par 蔣權卿 Tsiang Kiuan-k'ing, en 3 chapitres. — Pendant que le présent travail était sous presse, M. Aurousseau nous a fait savoir qu'il avait pu collationner à Pékin, sur le manuscrit original, l'édition de M. Lo Tchen-yu. Ce manuscrit original a 6 m. 20 de long sur 0 m. 275 de haut; sauf la lacune initiale, il est remarquablement conservé. Il résulte de cette collation que l'édition de M. Lo Tchen-yu est, dans l'ensemble, excellente. Nous pensons que M. Aurousseau publiera son travail; nous reprendrons alors, s'il y a lieu, deux ou trois points de détail dans une note additionnelle. Pour l'instant, signalons seulement qu'à la page 584, l. 4, le manuscrit original suggère, au lieu de «des oiseaux et des chevaux», la leçon meilleure «des éléphants et des chevaux» (象 *siang* et non 鳥 *niao*).

[1] Cf. *supra*, 1re partie, p. 499-500, mais en lisant «fin de 1909» au lieu de «début de 1909». Le *Che che pi pao*, recueil de fac-similés de manuscrits recueillis par l'un de nous à Touen-houang, a été édité sans indication de date (en réalité à Changhai, 1910) au 有正書局 Yeou-tcheng-chou-kiu, par les soins du 存古學會 Ts'ouen-kou-hio-houei; il comprend deux volumes et coûte 12 $. Le fragment de Paris est aujourd'hui inscrit à la Bibliothèque nationale sous la cote Don 4502, coll. Pelliot, inventaire n° 3884. Il a 0 m. 52 de long sur 0 m. 26 de haut; papier jaune; écriture soignée qui paraît être du VIIIe siècle; le style est plus littéraire que celui du manuscrit traduit dans notre première partie. Au verso, note bouddhique insignifiante par 道眞 Tao-tchen (fin du Xe siècle?). On trouvera un fac-similé de ce fragment à la fin du présent mémoire.

sons ici le texte, qui a été revu sur l'original, et donnons ensuite notre version.

。。。宿死屍。若有覆藏還同破戒。

寺宇儀第五

經圖堂一　齋講堂一
病僧堂一

右置五堂。法衆共居。精修善業。不得別立私室廚庫。每日齋食。儼然待施。若無施者。乞丐以充。唯使聽人。勿畜奴婢及六畜等非法之具。

每寺尊首詮蕑[1]三人[2]。

第一阿拂胤薩。譯云讚願首。專知法事。

第二呼嚧喚。譯云敎道首。專知獎勸。

第三遏換健塞波塞。譯云月直。專知供施。皆須依命。不得擅意。

出家儀第六。

初辯二宗。

求出家者。須知明暗各宗性情懸隔。若不辯識。何以修爲。

次明三際。

一初際　二中際　三後際

初際者。未有天地。但殊明暗。明性智慧。暗性愚癡。諸所動靜無不相背。

(1) 蕑 = 簡; la clef de l'«herbe» et la clef du «bambou» s'employaient presque indifféremment sous les T'ang; cf. *supra*, 1re partie, p. 539.

(2) Au-dessous de cette ligne, le manuscrit porte, ajoutés après coup d'une écriture négligée, quatre caractères «runiques»; nous n'avons rien su en tirer.

中際者。暗既侵明。恣情馳逐。明來入暗。委質推移。大患猒離於形體。火宅願求於出離。勞身救性聖教固然即妄爲眞孰敢聞命事須辯析[1]求解脫緣。

後際者。教化事畢。眞妄歸根。明即歸於大明。暗亦歸於積暗。二宗各復兩者交歸。

次觀四寂法身。

四法身。。。

«... déposer les cadavres. Si on les recouvre et les garde, c'est comme si on avait violé les préceptes[2].

[1] Le manuscrit a en réalité 折 *tchö*; mais il faut certainement lire 析 *si*; la confusion des deux caractères devait être usuelle sous les T'ang; cf. *supra*, 1re partie, p. 560.

[2] Le début de la phrase manque, et il est difficile de dire de façon précise ce que l'auteur entendait par cette prescription relative aux morts. Comme on le verra plus loin dans les textes historiques concernant les manichéens (textes XLVI, XLIX), les Chinois attribuaient aux disciples de Mâni la coutume d'enterrer les cadavres nus (死則裸葬). Ici il ne semble pas s'agir d'«enterrement», mais plutôt d'abandon en plein air, à la mode mazdéenne; le passage est trop mutilé et la valeur du mot que nous traduisons par «garder» trop incertaine pour autoriser une conclusion. Nous n'avons pas su trouver, dans les publications antérieures qui traitent du manichéisme, de renseignements précis sur les coutumes funéraires. Les analogies mazdéennes pouvaient faire supposer que les morts étaient habillés de vêtements rituels dont on les dépouillait ensuite (cf. *supra*, 1re partie, p. 558, n. 1; Flügel, *Mani*, p. 339; aussi, pour des parallèles gnostiques et mandéens, Bousset, *Hauptprobleme*, p. 303-304). Toutefois un texte nouveau vient jeter une lumière encore un peu incertaine sur ce problème. Dans ses *Türkische Manichaica aus Chotscho*, p. 5-7, M. von Le Coq a publié une légende fragmentaire où un individu en état d'ivresse pénètre dans un *supuryan* qu'il prend pour sa maison, y trouve une morte qu'il prend pour sa compagne vivante, et ne s'aperçoit avec horreur de sa méprise qu'au matin quand il se réveille dégrisé. Un très joli rapprochement dû à M. d'Oldenbourg [S. Ol'denburg] a mis à côté de ce texte un passage exactement parallèle emprunté à la version arabo-persane de «Barlaam et Joasaph» (cf. W. Radloff [V. Radlov], *Alttürkische Studien*, VI, dans *Изв. Импер. Акад. Наукъ*, 1912, p. 748-756; 779-782). Quand l'homme ivre s'aperçoit de son erreur, le texte dit qu'il «se dégagea du *tulton*». M. von Le Coq s'est borné à

«V. *Règles concernant les bâtiments du monastère*[1].

indiquer en note que, d'après le dictionnaire de Radlov, *tulton* signifiait «vêtement de veuve». M. Radlov (p. 755) a admis que le «vêtement de veuve» était certainement ici le vêtement du cadavre, que l'homme avait écarté quand il avait pris le cadavre pour sa femme et dans lequel il était resté plus ou moins empêtré. Mais il a supposé subsidiairement, pour expliquer l'expression, que la défunte pouvait être une veuve; nous ne croyons pas que cette hypothèse secondaire soit fondée. La qualité de veuve n'ajouterait rien à la portée de l'histoire, et il faudrait d'ailleurs qu'il fût question de ce veuvage auparavant; le texte montre qu'il n'en est rien. Il nous paraît donc plus probable que le «vêtement de veuve» se confond avec le «vêtement funéraire», et tel est peut-être même le sens primitif de l'expression. En tout cas, il résulte de cette légende deux choses : d'abord que les manichéens n'usaient pas de cercueils, mais qu'ils ne laissaient pas les cadavres nus; ensuite qu'ils les déposaient bien dans un endroit ouvert et accessible, et par suite ne les enterraient pas; il y a donc au moins une part de vérité dans les indications des textes chinois. La légende enfin autorise peut-être une hypothèse sur l'origine même du mot *supuryan*. On sait qu'aujourd'hui, en mongol, *suburγan* est le nom des *stūpa*, mais le mot même de *stūpa* avait passé dans le bouddhisme turc; M. Radlov indique ici dans une note la forme *astup* (p. 755); on a *stup* dans Müller, *Uigurica*, II, p. 38; les inscriptions ouigoures de Kiu-yong-kouan, en 1345, écrivent à maintes reprises *asdup*. On rencontre cependant dans le bouddhisme turc le mot *suburγan*, en une expression *sin suburγan* qui paraît avoir primitivement le sens de «cimetière» ou de «dépôt mortuaire», et il est à noter que, dans le seul cas où nous ayons jusqu'ici une correspondance chinoise pour ce terme, ce n'est pas 塔 *t'a*, *stūpa*, qui est donné, mais 基地 *ki-ti*, qui semble bien désigner un lieu de dépôt pour les cadavres (cf. Müller, *Uigurica*, I, 58; II, 53). M. Radlov (p. 755) s'est déjà demandé si *suburγan* n'était pas «originairement un mot en usage chez les manichéens pour [désigner un] emplacement funéraire». Cette opinion nous paraît très vraisemblable, mais peut-être peut-on aller plus loin, à titre d'hypothèse, pour expliquer le mot. Les textes en écriture «ouigoure» ne distinguent pas entre *b* et *p*, mais il n'en est pas de même dans l'écriture «manichéenne», et le fragment de M. von Le Coq, écrit en lettres manichéennes, donne nettement *supurγan* et non *suburγan*. Nous avons songé à une étymologie iranienne; M. Gauthiot, consulté sur ce point, nous a suggéré *spur* + *χan* «demeure de perfection»; sur *spur*, cf. Hübschmann, *Persische Studien*, p. 73; le mot correspondant *uspura* apparaît fréquemment en iranien oriental. Si l'explication est juste, le mongol moderne aurait ainsi conservé, au sens de *stūpa*, le nom iranien technique de ce qui, dans le manichéisme, correspondait plus ou moins au *dakhma* mazdéen.

[1] Comme on le voit, ce fragment faisait partie d'une sorte de catéchisme, d'un manuel de la doctrine et du culte manichéens. Les documents de Tourfan ne paraissent pas avoir donné, fût-ce par bribes, de texte analogue. Quant

« Salle des livres saints et des images, une[1].
« Salle de jeûne et d'explication, une.
« Salle d'adoration et de confession, une.

à l'article même qui est conservé ici, et qui portait le numéro V dans le manuel original, il a une réelle importance pour l'histoire du manichéisme. On a longtemps cru que les manichéens n'avaient ni temples, ni idoles; c'est encore l'opinion de Baur (*Das manich. Relig.*, p. 351). Mais le *Fihrist* parle expressément de « temples » manichéens, et le mot qu'il emploie (بيعة) est un de ceux qui ont servi à désigner les églises chrétiennes; Flügel (*Mani*, p. 98, 324-326) en a déjà conclu que, sur ce point, le manichéisme oriental ne suivait pas la même règle que celui d'Occident. Les fouilles de M. von Le Coq dans la région de Tourfan ont en effet confirmé l'existence de chapelles manichéennes. Dans les textes turcs de Tourfan, il est d'ailleurs question d'un bâtiment spécial, le *čaidan*, où on observe les jeûnes (cf. A. von Le Coq, *Chuastuanift*, p. 37; *Khuastuanift*, p. 296, 306). M. F. W. K. Müller avait d'abord simplement supposé une origine chinoise, et l'un de nous (*T'oung Pao*, II, xii, 97) a émis l'idée que *čaidan* pouvait représenter 齋堂 *tchai-t'ang*, et serait par suite l'équivalent du 齋講堂 *tchai-kiang-t'ang*, nom donné au deuxième des cinq bâtiments du monastère manichéen dans le texte que nous traduisons ici. L'expression *tchai-t'ang*, désignant le réfectoire des moines, existe dans la langue du bouddhisme chinois, où les manichéens chinois ont pris beaucoup de leur vocabulaire religieux; elle est donnée dans le dictionnaire de Giles. La transcription serait très régulière sans la finale (*t'ang* = **daṅ*), pour laquelle on attendrait en transcription *dang* ou *dō*, mais non *dan*. Aussi M. Müller doit-il avoir raison de supposer dans sa dernière publication (*Uigurica*, II, p. 93) que l'emprunt fut vraisemblablement fait sur une autre forme, 齋壇 *tchai-t'an* (**čai-dan*), mot à mot « autel de jeûne », qui existe dans le taoïsme, et est assez connue pour être mentionnée également dans le dictionnaire de Giles. Le *čaidan* ne serait en tout cas qu'un des bâtiments du monastère; notre texte est seul à donner une énumération complète de ces bâtiments. Le chiffre de cinq salles ne doit pas être fortuit; c'est une nouvelle application des catégories quinaires dans le manichéisme. Dans le texte historique n° III, on verra qu'en 719, le grand *mou-chö* venu à la cour de Chine obtint de l'empereur l'autorisation de construire un 法堂 *fa-t'ang*, « salle de la loi », c'est-à-dire un temple; en 768, 771, il est encore question de l'érection de temples manichéens. Peut-être le terme de *čaidan* a-t-il survécu jusqu'à l'époque mongole et se retrouve-t-il dans le اريقان چايدان Ariqan-čaidan que cite Rachid ed-din (cf. Blochet, *Histoire des Mongols*, Texte, t. II, p. 565, et Appendice, p. 58, où l'éditeur propose une explication différente).

[1] Ce bâtiment, qui occupe le premier rang dans l'énumération, paraît être la bibliothèque. On sait que les manichéens ont été d'admirables calligraphes; les textes retrouvés à Tourfan ont justifié ce que saint Augustin et les sources

« Salle d'enseignement [de la religion], une.

« Salle pour les religieux malades, une.

« Dans les cinq salles établies comme ci-dessus, l'assemblée des religieux demeure en commun [1] pour y mettre en pratique avec zèle la conduite excellente; [les religieux] ne doivent pas

musulmanes disaient de l'exécution somptueuse des manuscrits manichéens. La tradition musulmane veut que Mâni ait été peintre.

[1] L'assemblée des religieux (法 衆) désigne évidemment les «élus»; mais on remarquera qu'à part l'hôpital, aucun des cinq bâtiments indiqués ci-dessus ne paraît avoir été réellement affecté au logement des religieux pendant la nuit. De tous les textes actuellement connus, il semble bien résulter qu'il n'y avait pas dans les monastères, ou même ailleurs, de cellules ou de chambres qui, régulièrement affectées à un religieux manichéen, lui servissent de logement personnel et permanent. Le *dènâvar* pieux «ne se plaît pas à demeurer toujours au même endroit» et «ne s'isole pas de la foule pour demeurer seul dans une chambre»; «en quelque lieu qu'il arrive, s'il y a un lieu de résidence qui soit pur, il se plaît à s'y arrêter»; «il se plaît toujours à habiter harmonieusement en compagnie de la multitude [des fidèles]; il ne souhaite pas demeurer à part». Ces prescriptions sont formulées dans le traité que nous avons traduit du chinois (cf. 1re partie, p. 572, 573, 581, 582); nous les avons confirmées en note par quelques références empruntées aux auteurs musulmans et chrétiens. Le présent fragment va s'élever aussi, dans la phrase suivante, contre la construction d'habitations particulières pour les religieux; un texte historique chinois (n° XVIII) insistera sur les habitudes errantes des religieux manichéens. Pour autant que nous puissions en juger, les religieux, même dans ce manichéisme d'Asie centrale et de Chine où on connaissait des monastères, passaient la journée en exercices pieux, faisaient un repas en commun au monastère après le coucher du soleil, mais ensuite couchaient n'importe où, et peut-être étaient-ils le plus souvent les hôtes des «auditeurs». Toutefois, de tels usages ne devaient s'appliquer que difficilement aux religieux malades. C'est là peut-être la raison pour laquelle le monastère, qui ne paraît pas avoir eu de logements pour les religieux bien portants, avait au contraire une «salle des moines malades». Ceux-là vivaient à part, et nous avons comme un écho de cette particularité dans ce passage du traité traduit dans notre première partie (p. 573-574) : «S'il y a des hommes [c'est-à-dire des *dènâvar*] qui agissent ainsi [c'est-à-dire qui aient des chambres où ils s'isolent des fidèles], on les nomme des malades; c'est ainsi en effet que, dans le monde, un malade étant tourmenté par son mal désire toujours rester seul... » La comparaison se justifiait par l'isolement où vivaient les religieux malades réellement. Elle était probablement empruntée à la 67e épître de Mâni sur «les hommes bien portants et les malades» (Flügel, *Mani*, p. 105; Kessler, *Mani*, p. 237).

élever séparément des habitations particulières[1], des cuisines ou des magasins. Chaque jour ils mangent maigre[2]. Avec une

[1] Cf. la note précédente, et le passage des *Acta Archelai* cité dans notre première partie, p. 573.

[2] Telle était la règle pour les «élus», au lieu que les «auditeurs» ne jeûnaient que le dimanche; sur ce jeûne du dimanche, cf. *infra*, texte n° VIII. Dans le *Khuastuanift* (cf. von Le Coq, *Khuastuanift*, p. 295), il est prescrit aux auditeurs «en un an, pendant cinquante jours, à la façon des élus purs, . . . de célébrer assis un *vosnti*». M. Gauthiot (*Quelques termes techniques bouddhiques et manichéens*, dans *J. A.*, juillet-août 1911, p. 51) a bien montré que *vosnti* répondait à une des nombreuses formes prâcrites correspondant au sanscrit *upavasatha*, «jeûne», et a rappelé que ces «cinquante jours» étaient conformes à l'indication des sources arabes selon lesquelles les «auditeurs» jeûnaient la septième partie de leur existence. Les «cinquante jours», la «septième partie de l'existence des auditeurs», ce sont les cinquante deux dimanches (cf. *infra*, texte VIII) pendant lesquels ils devaient jeûner «à la manière des élus purs», c'est-à-dire observer le même genre de jeûne que les élus, eux, observaient toute l'année (cf. déjà sur ce point Radlov, *Chuastuanit*, p. 39). Ce jeûne des élus consistait à ne prendre dans la journée qu'un repas, sans viande et sans vin, et ce repas avait lieu le soir, au coucher du soleil (cf. *supra*, 1re partie, p. 576, et *infra*, textes nos XV à XVIII; aussi le texte du *Fihrist*, dans Flügel, *Mani*, p. 97). Il est possible que le dimanche pour les auditeurs et tous les jours, au moins en principe, pour les élus se soient passés à des explications doctrinales dans un bâtiment du temple où se prenait ensuite, le soir, le repas en commun; on s'expliquerait alors que cette salle, la deuxième dans le fragment de Paris, eût reçu le nom de «salle de jeûne et d'explication». En dehors du jeûne du dimanche, les manichéens ont connu, selons certains auteurs occidentaux et selon le *Fihrist*, un jeûne du lundi (cf. Flügel, *Mani*, p. 311-312). Les textes chinois sont muets à ce sujet, mais il nous semble bien qu'on a une indication sur ce «jeûne» dans le *Khuastuanift*, dont l'article 13 est consacré aux prières qui doivent être dites par les auditeurs *ai t(ä)ngri-i künin sayu*, «à chaque jour du dieu de la lune». M. Radlov (*Chuastuanit*, p. 40) a supposé qu'il pouvait s'agir de la nouvelle et de la pleine lune; M. von Le Coq n'a fait aucune remarque sur ce passage; mais on sait l'importance de la semaine planétaire dans le manichéisme (cf. *infra*, p. 161-177); le «jour du dieu de la lune» doit être simplement le lundi. On voit par contre que si les auditeurs, en l'honneur du second luminaire, étaient astreints ce jour-là à certaines prières, ils ne jeûnaient pas, et c'est bien là la solution qui nous paraît le mieux en accord avec l'ensemble des informations concernant les jeûnes manichéens. Le *Fihrist* parle en outre d'un jeûne de sept jours «chaque mois» (Flügel, *Mani*, p. 95); peut-être faut-il en rapprocher les sept *yimki* annuels du *Khuastuanift*; le nom et la chose restent mystérieux. Mais il est certain que les auditeurs étaient

dignité parfaite, ils attendent les aumônes; si personne ne leur fait l'aumône, ils vont mendier pour subvenir [à leurs besoins] (1). Ils n'emploient que des auditeurs (2) et n'entretiennent

en outre astreints à un mois entier de jeûne. Ce mois de jeûne est connu de l'auteur du *Fihrist* (Flügel, *Mani*, p. 97, 315, 333-334), et des indications astronomiques que donne An-Nadim, il semble résulter que ce mois de jeûne se plaçait en janvier-février, précédant ainsi, autant que nous en puissions juger actuellement, la grande fête du Bêma qui commémorait en mars la mort de Mâni. Or il paraît bien que les habitudes des manichéens d'Asie centrale aient été exactement conformes à ces données. Le *Khuastuanift* (von Le Coq, *Khuastuanift*, p. 296) prescrit aux auditeurs de «garder un mois de *č(a)χš(a)pt*» chaque année; en principe, *čaχšapat* est dérivé de *çikṣāpada*, et désigne les «dix préceptes» ou «dix défenses» aussi bien dans le manichéisme que dans le bouddhisme (cf. *supra*, 1re partie, p. 574), mais il est non moins certain que le «mois de *č(a)χš(a)pt*» était devenu dans le manichéisme d'Asie centrale la désignation du mois de jeûne. Or, dans la liste des noms de mois ouigours qui a été conservée par Ulugh Beg, le douzième mois est appelé جقشاباط اي *č(a)qšābāṭ āi*, «mois de *č(a)χš(a)pt*». Sans doute, comme on le verra plus loin (*infra*, texte XXXIX), cette liste de mois paraît bien s'inspirer des habitudes chinoises; il n'en demeure pas moins que le douzième mois ouigour, correspondant au douzième mois chinois et se plaçant par suite en janvier-février, porte le nom de «mois de jeûne», identique à celui du mois de jeûne dans le *Khuastuanift* et en accord, au point de vue de sa date de janvier-février, avec les indications du *Fihrist*. Il semble donc bien probable que le nom même du mois ouigour dans Ulugh Beg soit un témoin de l'ancien mois de jeûne par lequel les manichéens de Tourfan terminaient sans doute leur année.

(1) Les auditeurs apportaient aux élus leur nourriture; ce sont là les «aumônes» dont il s'agit. Il ne semble donc pas qu'en principe les élus, comme les religieux bouddhistes, soient allés mendier; ils ne le faisaient, d'après le texte même que nous traduisons, que si les offrandes ne venaient pas spontanément. Cette tournée, quand elle avait lieu, ne devait donc se faire que le soir, vers le coucher du soleil. Mais les religieux ne consommaient pas immédiatement et sur place la nourriture qu'ils recueillaient ainsi. Les prescriptions énoncées dans le traité que nous avons traduit le spécifient : «Dans l'endroit où ils s'arrêtent, s'ils reçoivent des aumônes, ils n'en font point un usage privé, mais ils les remettent à la grande assemblée»; «les aumônes qu'ils reçoivent, ils en font une œuvre méritoire à l'usage de tous» (cf. *supra*, 1re partie, p. 573, 582). Nous avons signalé, dans les notes relatives à ces passages, que les textes manichéens turcs distinguaient sept sortes d'aumônes, sur lesquelles nous n'avons aucun renseignement.

(2) 聽人 *t'ing-jen*. C'est l'équivalent exact du 聽者 *t'ing-tchö* qui est employé dans le traité manichéen de Pékin, où il est dit : «Ils obtiennent

ni esclaves masculins ou féminins, ni animaux domestiques des six sortes[1], ni autres êtres (*mot à mot* objets) contraires à la religion.

«Dans chaque temple il y a trois élus en chef[2] (qui sont):

«1° Le *a-fou-yin-sa*, dont le nom signifie le chef [de la récitation] des hymnes et des vœux[3]; il s'occupe spécialement des choses de la religion.

«2° Le *hou-lou-houan*, dont le nom signifie le chef de la doctrine religieuse[4]; il s'occupe spécialement de récompenser et d'encourager.

constamment que les auditeurs, avec respect, leur fassent des offrandes» (cf. *supra*, 1re partie, p. 582, et aussi, pour le témoignage de saint Augustin qui fut lui-même «auditeur», p. 539); l'inscription de Karabalgasoun donne l'expression synonyme 聽士 *t'ing-che* (cf. *infra*, texte IX).

(1) Les six catégories d'animaux domestiques sont une classification purement chinoise.

(2) 詮簡 *ts'iuan-kien*. Sur l'explication de ce terme, cf. *supra*, 1re partie, p. 539.

(3) 阿拂胤薩 *a-fou-yin-sa* (*'a-fhwyt [ou fhwyr]-'in-sat [ou sar]*). M. Gauthiot a étudié dans le *Journal asiatique* (*Quelques termes techniques*, p. 59 et suiv.) les trois titres de dignitaires manichéens qui sont ici donnés en transcription et en traduction. Il a restitué le premier en un pehlvi *'fwrynsr*. Cette restitution est absolument certaine, car *'fwryn*, pers. آفرين, signifie «louange, bénédiction», et *sr* (*sar*), pers. سر, signifie «tête, chef», tout comme le 首 *cheou* de la traduction chinoise.

(4) 呼嚧喚 *hou-lou-houan* (*χu-lu-χwan*). M. Gauthiot a rétabli le pehlvi *xrwxw'n*, qui se rencontre dans Müller, *Handschr.*, p. 62, et est confirmé par une forme sogdienne correspondante *xrwhxw'n* (Müller, *Handschr.*, p. 92). L'équivalence phonétique est absolue, et la restitution ne prête pas au doute. Mais la traduction de «chef de la doctrine religieuse», que donne le chinois, est une paraphrase; *xrwxw'n* signifie en réalité «celui qui fait retentir l'appel [à la prière]». Quant à l'explication que M. Gauthiot avait proposée d'abord pour مشمّس qui semble être dans le *Fihrist* le grade correspondant au *xrwxw'n*, il y a renoncé pour revenir au rapprochement, d'ailleurs ancien, avec le شمّاس «diacre» des Arabes chrétiens. En effet, M. Marquart avait levé, entre temps, la difficulté de sens en signalant dans une lettre que le *diacre* était dans l'ancienne église le *successeur présomptif de l'évêque* et qu'en Arménie եպիսկոպոսացու = *diacres*. Cf. la communication de M. Huart à la Société asiatique (*J. A.*, janv.-févr. 1912, p. 229-230).

IMPRIMERIE NATIONALE.

« 3° Le *ngo-houan-kien-sai-po-sai* dont le nom signifie le préposé au mois[1]; il s'occupe spécialement des offrandes et des aumônes.

« Tous [les religieux] doivent se conformer aux ordres [de ces trois supérieurs] et n'ont pas le droit d'agir à leur guise.

« VI. *Règles pour entrer en religion.*

« D'abord [il faut] discerner les deux principes[2].

« Celui qui demande à entrer en religion doit savoir que les deux principes de la lumière et de l'obscurité ont des natures absolument distinctes : s'il ne discerne pas cela, comment [pourrait-il] mettre en pratique [la doctrine]?

« Ensuite [il faut] comprendre les trois moments [qui sont] :

« 1° Le moment antérieur;

« 2° Le moment médian;

« 3° Le moment postérieur.

(1) 遏換健塞波塞 *ngo-houan-kien-sai-po-sai* (*'at* [ou *'ar*]-*ɣwan-g'an-syk-pwa-syk*). Pour la traduction de 月直 *yue-tche* par «préposé au mois», cf., dans la hiérarchie bouddhique chinoise, le titre de 直歲 *tche-souei*, «préposé à l'année», qui s'appliquait au moine chargé de diriger les occupations pendant une année (*Bukkō-jiden*, sous le mot 直); la langue officielle moderne emploie dans ce sens 值 *tche*. M. Gauthiot a proposé de restituer **'rw'ngānsāh pāsak*, qui signifierait «surveillant de la récitation du prêche». Ces formes sont possibles, mais théoriques. **Pāsak*, aboutissement régulier de **pāθraka*, nous paraît à peu près sûr. Pour la première partie du mot, il faut attendre que d'autres documents viennent confirmer la restitution; mais les correspondances phonétiques qu'elle suppose sont très normales (en particulier pour *ɣw* transcrivant simplement *w*, cf. *infra*, p. 166, 167, 175).

(2) Cette section traite des «deux principes» (二宗 *eul-tsong*) et des «trois moments» (三際 *san-tsi*); ces deux expressions ont résumé pour les Chinois l'essentiel de la doctrine manichéenne. L'exposé qui en est fait ici est parfaitement clair, et se suffit à lui-même. Mais les Chinois ont connu deux œuvres manichéennes essentielles, intitulées le *Livre des deux principes* et le *Livre des trois moments*; leur importance est telle que nous leur consacrerons un paragraphe spécial à la suite du texte traduit du *Houa hou king*. C'est là que nous réunirons les renseignements que d'autres sources fournissent sur les *eul-tsong* et les *san-tsi*.

« Dans le moment antérieur, il n'y a pas encore les cieux et les terres; il existe seulement, à part l'une de l'autre, la lumière et l'obscurité; la nature de la lumière est la sagesse; la nature de l'obscurité est la sottise [1]; dans tout leur mouvement et dans tout leur repos, il n'est aucun cas où ces deux principes ne s'opposent.

« Dans le moment médian, l'obscurité a envahi la lumière; elle se donne libre carrière pour la chasser; la clarté vient et entre dans l'obscurité, et s'emploie tout entière pour la repousser [2]. Par la « grande calamité » [3], on a le dégoût [qui fait qu'on veut] se séparer du corps; dans la « demeure enflammée » [4], on fait le vœu [par lequel] on cherche à s'échapper. On fatigue le corps pour sauver la nature [lumineuse]; la sainte doctrine est fermement établie. Si on faisait du faux le vrai, qui oserait écouter les ordres [reçus]? Il faut bien discerner, et chercher les causes qui délivrent [5].

« Dans le moment postérieur, l'instruction et la conversion [6] sont achevées; le vrai et le faux sont retournés chacun à sa ra-

(1) Cf. *supra*, 1re partie, p. 556, où il est question du démon de la convoitise (qui dans ce texte répond à Ahriman, le « démon primitif » de l'obscurité), et de « la sottise qui lui appartient en propre ».

(2) 委質推移. Le sens propre de *wei-tche* est un peu douteux; mais il s'agit évidemment ici des éléments lumineux qui sont entrés en lutte avec la matière. Cf. *supra*, 1re partie, p. 514 et suiv.

(3) Il doit y avoir ici une allusion au *Tao to king*, § 13 : « Ce qui me rend sujet à une grande calamité, c'est que j'ai un corps » (cf. LEGGE, *Texts o Taoism*, I, 56). C'est une « allusion littéraire » courante de dire que Lao-tseu a appelé le corps la « grande calamité » (大患 *ta-houan*).

(4) 火宅 *houo-tchai*. Le membre de phrase précédent s'inspirait du taoïsme; cette expression-ci est empruntée au bouddhisme. L'homme vit dans les trois mondes au milieu de la souffrance comme quelqu'un qui se trouverait dans une maison embrasée et qui chercherait à s'échapper; cf. *Bukkō-jiden*, *s. v.* 火.

(5) Pour cette dernière phrase, cf. la première phrase du traité manichéen de Pékin (*supra*, 1re partie, p. 508).

(6) 教化 *kiao-houa*; nous avons donné aux deux mots leur valeur propre, mais ils se combinent en une expression usuelle qui marque l'œuvre de transformation produite par la civilisation.

cine (1); la lumière est retournée à la grande lumière; l'obscurité, de son côté, est retournée à l'obscurité amassée. Les deux principes sont reconstitués; tous deux se sont restitués [ce qu'ils tenaient l'un de l'autre] (2).

«Ensuite on considère les quatre corps paisibles de la Loi.

«Les quatre corps de la Loi... (3) »

LE *HOUA HOU KING*.

C'est à propos du manichéisme que l'attention a été appelée sur le 化胡經 *Houa hou king* (ou *Livre saint de la conversion des Hou*), relatant les voyages fabuleux de Lao-tseu dans les pays d'Occident, où il convertissait les Hou, c'est-à-dire les populations d'Asie centrale. Un texte de Hong Mai (XIIe siècle), reproduit dans un ouvrage de la deuxième moitié du XIIIe siècle (cf. *infra*, texte n° XLVI), disait que les membres du 明教會 Ming-kiao-houei, c'est-à-dire de l'Association de la Religion de la Lumière, appelaient leur «Buddha» Mo-mo-ni; ils se réclamaient, ajoutait Hong Mai, du *Livre saint de la conversion des Hou*, selon lequel Mo-mo-ni, prince héritier dans le pays de Sou-lin, s'était fait religieux, etc. Telle qu'on la connut alors, l'histoire du *Houa hou king* peut se résumer comme suit. Au début du IVe siècle, un taoïste nommé 王浮 Wang Feou composa le *Houa hou king* en un chapitre, qui, dans la deuxième moitié du VIIe siècle ou peut-

(1) 歸根 *kouei-ken*. L'expression peut avoir une valeur technique dans le manichéisme, mais elle existe en dehors de lui, et constitue même le titre du § 16 du *Tao to king*.

(2) Traduction hypothétique. Le texte a 二宗各復兩者交歸.

(3) La suite manque. Nous ignorons absolument ce que sont ces «corps de la Loi»; l'expression «corps de la loi» existe dans le bouddhisme chinois, où elle traduit exactement le sanscrit *dharmakāya*; par une coïncidence qui n'est peut-être pas fortuite, elle y est mise en rapport, dans une de ses acceptions, avec la quatrième sphère des *buddhakṣetra*, qui est celle du calme et de la lumière (cf. EITEL, *Handbook of Chinese Buddhism*, sous ces deux mots).

être seulement au VIIIe, est développé en dix ou onze chapitres. Dès 520 ou 523, le débat s'engage entre bouddhistes et taoïstes au sujet de ces voyages de Lao-tseu en Occident. L'empereur Kao-tsong proscrit le *Houa hou king* en 668, mais les taoïstes obtiennent pour lui un édit de tolérance en 696. Dès ce moment, des artistes célèbres avaient illustré ces voyages fabuleux. Un nouvel édit de proscription promulgué en 705 ne paraît pas avoir été bien strictement appliqué, et vers la fin des Song, au XIIIe siècle, toute une littérature taoïque apocryphe s'est constituée autour du *Houa hou king* et des 81 scènes de « conversion » (ou de « transformation ») qui lui sont maintenant associées. Mais la jeune dynastie mongole s'appuie sur le clergé bouddhique. Le lama 'Phags-pa est chargé d'examiner la question du *Houa hou king*; il conclut naturellement à une condamnation. Une proscription de 1258 est aggravée par des édits de 1281 et de 1285. Depuis lors, les textes étaient muets sur le compte du *Houa hou king*; cet apocryphe fameux semblait perdu à jamais [1].

Nous avions cependant le moyen de contrôler, au moins en partie, le témoignage de Hong Mai. Les chroniqueurs bouddhistes du XIIIe et du XIVe siècle, en réfutant le *Houa hou king*, nous en ont conservé des citations copieuses. Nous savions ainsi que, parmi les 81 scènes de conversion, l'une, la 34e, faisait de Lao-tseu le Buddha, fils de Māyā, et que ce Buddha avait reçu de ses disciples le nom de 末牟尼 Mo-meou-ni, ce qui semblait être un nom propre, mais pouvait s'interpréter, à la

[1] Ce n'est pas le lieu d'entrer ici dans une discussion au sujet des textes historiques concernant le *Houa hou king*. Nous nous bornons donc à résumer les renseignements que, l'un et l'autre, nous avons groupés dans des travaux antérieurs (cf. *B. E. F. E.-O.*, III, 318-327; VI, 377-385; *T'oung Pao*, II, v, 375-385; II, vi, 539-542). Un Japonais, M. Kuwabara Shitsuzō, a publié une étude sur le *Houa hou king* dans le 9e numéro (décembre 1910?) de la revue 藝文 *Geibun* de l'Université de Kyōto; mais nous n'avons pas eu ce travail entre les mains, et ne le connaissons que par *B. E. F. E.-O.*, X, 732.

rigueur, comme signifiant «le dernier *muni*». Par les mêmes sources nous connaissions une autre scène, la 42ᵉ, où Lao-tseu devenait un «Buddha» appelé 末摩尼 Mo-mo-ni, c'est-à-dire portant exactement le nom qui était indiqué au XIIᵉ siècle par Hong Mai[1]. Enfin, tout récemment, M. Herbert Mueller a signalé un ouvrage taoïque, le 金闕玄元太上老君八十一化圖說 *Kin k'iue hiuan yuan t'ai chang lao kiun pa che yi houa t'ou chouo*, qui, sans être le *Houa hou king*, se rattache à lui étroitement, et où des figures illustrent les 81 scènes de conversion attribuées à Lao-tseu : on retrouve dans une des scènes le nom de Mo-mo-ni[2].

(1) Cf. *infra*, à la suite du texte tiré du *Houa hou king*.

(2) Cf. Herbert Mueller, *Ueber das taoistische Pantheon der Chinesen*, dans *Zeitschrift für Ethnologie*, 1911, p. 408-411. L'ouvrage taoïque en question occupe deux fascicules et se trouve dans la bibliothèque du Museum fur Völkerkunde de Berlin (I. D. 7178); l'édition a été publiée en 1598; extérieurement, le livre affecte la forme oblongue que le *Canon taoïque* a empruntée aux éditions chinoises du *Tripiṭaka*. M. Mueller ne donne guère d'autres indications bibliographiques. Mais l'un de nous, grâce à l'obligeance de M. Mueller, a vu un instant le texte à Berlin. Le titre général de l'ouvrage est 太上道德經註解 *T'ai chang tao tö king tchou kiai*; c'est à la suite de ce titre qu'il est dit que l'ouvrage fut réimprimé (重刋 *tch'ong-k'an*) en 1598 aux frais de 解永 Hiai Yong. Les feuillets sont divisés horizontalement en deux parties. La partie inférieure est occupée par le *Tao tö king*, avec commentaire. A la partie supérieure se trouve le *Kin k'iue hiuan yuan t'ai chang lao kiun pa che yi houa t'ou chouo*, où chaque scène figurée est accompagnée d'une notice. Au début de ce texte de la partie supérieure, on lit : 薄關清安居士令孤璋編修。太華山雲臺觀通微道人史志經引經, c'est-à-dire : «Le *ts'ing-ngan-kiu-che* de Po-kouan, Ling-hou Tchang, a compilé [l'ouvrage]; le *t'ong-wei-tao-jen* du Yun-t'ai-kouan du T'ai-houa-chan, Che Tche-king, a cité le livre saint.» Autrement dit, la série des scènes aurait été mise en ordre par le laïc Ling-hou Tchang, et le religieux taoïste Che Tche-king y aurait joint les passages correspondants tirés sans doute du *Houa hou king*. On remarquera que l'année de la réédition, 1598, est précisément celle où fut achevée l'édition du *Canon taoïque* qui se trouve à la Bibliothèque nationale (cf. *T'oung Pao*, II, XIII, 126). Il ne semble pas cependant qu'aucune œuvre analogue se trouve actuellement dans le *Canon taoïque*, ni s'y soit par suite trouvée à la fin du XVIᵉ siècle. Sans avoir besoin de noms d'auteurs, le contenu seul de l'ouvrage de Berlin suffirait à nous faire supposer que c'est là,

Mais nous avons aujourd'hui mieux que ces citations isolées ou que cette compilation relativement tardive. Une fois de plus, la grotte de Touen-houang nous a valu des richesses inespérées. L'un d'entre nous y a retrouvé en entier, sauf une petite lacune initiale, les chapitres 1 et 10 du *Houa hou king* tel qu'il existait sous les T'ang, et a signalé immédiatement, dans le chapitre 1er. le texte même que Hong Mai avait eu en vue au XIIe siècle[1]. Ces deux chapitres ont été publiés à Pékin, à la fin de 1909, dans le *Touen houang che che yi chou* et à Changhai, en 1910, dans le *Che che pi pao*. Depuis lors, nous avons retrouvé, tant dans les manuscrits du Dr Stein que dans les nôtres, d'autres portions du *Houa hou king*[2]. Mais

plus ou moins altéré peut-être, le 八十一化圖 *Pa che yi houa t'ou* que les bouddhistes dénonçaient à côté du *Houa hou king* en 1255. Mais nous pouvons préciser davantage. En 1265, le moine 祥邁 Siang-mai consacra, par ordre impérial, un ouvrage spécial à la réfutation du *Houa hou king* et du *Pa che yi houa t'ou*; cet ouvrage fut ensuite triplé par l'addition de pièces s'échelonnant jusque vers 1290, et c'est ainsi que fut formé le *Pien wei lou* actuel (Nanjio, n° 1607), dont il sera question un peu plus loin. Or, dans sa préface, datée de 1265, Siang-mai, après avoir critiqué K'ieou Tch'ou-ki et 李志常 Li Tche-tch'ang, deux taoïstes bien connus du début du XIIIe siècle, ajoute : «Ling-hou Tchang compila le premier des propos mensongers; Che Tche-king accrut encore son texte hérétique. Imitant les 82 châsses (? 龕 *k'an*) du Tathāgata, ils firent les 81 conversions de Lao-tseu.» Ce passage nous paraît décisif. La mention de ces deux auteurs auprès de K'ieou Tch'ou-ki et de Che Tche-king amène à les placer en 1200-1250 environ; la forme du nom de Che Tche-king rentre bien d'ailleurs dans les habitudes de l'onomastique taoïque à cette époque. Enfin, il devient certain que c'est bien le *Pa che yi houa t'ou* du XIIIe siècle qui, plus ou moins modifié peut-être, a été retrouvé en une édition de 1598 à Berlin. Dans ce texte de Berlin, et pour autant qu'il nous ait apparu au cours d'un examen très rapide, les dernières «scènes» se rapportent à la fin du IXe siècle. C'est là une date trop basse pour qu'elles aient pu être empruntées à la rédaction du *Houa hou king* en 10 chapitres. Ling-hou Tchang et Che Tche-king ont donc eu d'autres sources, avec lesquelles ils ont peut-être pris d'ailleurs des libertés assez grandes; on verra plus loin qu'ils ne se sont pas gênés pour altérer un texte qu'ils tiraient du *Houa hou king*.

(1) Cf. *B. E. F. E.-O.*, VIII, 517.

(2) L'un des manuscrits du Dr Stein, qui contient le chapitre 1er du *Houa hou king*, permet de combler en partie la lacune initiale de notre manuscrit.

l'étude en doit être remise au jour où on entreprendra un travail d'ensemble sur ce texte. Nous nous bornons à reproduire et à traduire ici le passage du chapitre 1er qui intéresse spécialement le manichéisme[1]. Lao-tseu expose à ses auditeurs une série de ses avatars futurs, et ajoute: 後經四百五十餘年。我乘自然光明道氣從真寂境飛入西那玉界。蘇鄰國中降誕王室亓爲太子。捨家入道。號末摩尼。轉大法輪。說經誡律定慧等法乃至三際及二宗門。教化天人。令知本際上至明界。下及幽塗。所有衆生皆由此度。摩尼之後年垂五九。金氣將興我法當盛。西方聖象衣彩自然來入中洲是效也。當此之時黃白氣合。三教混齊同歸於我。仁祠精舍接棟連甍。翻演後聖大明尊法。中洲道士廣說因緣。爲世舟航大弘法事。動植含氣普皆救度。是名總攝一切法門. «Ensuite, après plus de quatre cent

Un autre des manuscrits du Dr Stein contient une recension différente, intitulée 太上靈寶老子化胡妙經 *T'ai chang ling pao lao tseu houa hou miao king*, qui ne paraît avoir été qu'en un chapitre. Mais il ne semble pas qu'on puisse l'identifier au *Houa hou king* primitif de Wang Feou, car on n'y retrouve pas les citations du *Houa hou king* qui nous ont été conservées dans des œuvres du VIe siècle, et qui faisaient par suite partie du *Houa hou king* avant qu'on l'eût, au VIIe ou au VIIIe siècle, porté d'un chapitre à dix.

(1) Le manuscrit original porte à la Bibliothèque nationale le timbre Don coll. Pelliot, 4502, mais n'est pas encore entré au catalogue. Dans l'édition du *Touen houang che che yi chou*, le passage se trouve aux fol. 4 v°-5 r°. Le manuscrit, sur papier jaune pâle, a été remonté à Pékin en 1909. L'écriture, assez soignée, paraît être des environs de l'an 800. Le début du passage que nous donnons ici a déjà été traduit par M. Herbert Mueller, *loc. laud.*, p. 410. Mais M. Herbert Mueller, s'en tenant à la lettre de ce passage, l'a mis entièrement au passé. Le plus souvent, et c'est le cas ici, les temps ne sont pas indiqués en chinois, et résultent du contexte. D'après ce qui précède, Lao-tseu, en 1028 avant notre ère, a quitté la Chine, et se trouve à la ville de P'i-mo dans le royaume de Khotan; là il rassemble les dieux, les génies et les rois de plus de 80 royaumes d'Asie centrale; c'est à eux qu'il annonce ses avatârs futurs. Il est inutile d'insister sur l'absurdité de la chronologie et de la mise en scène.

cinquante ans (1), monté sur une vapeur de *tao* d'un éclat spontané, je quitterai le domaine du Vrai et du Calme (2), et, en volant, je pénétrerai sur le territoire précieux de Si-na (3). Dans

(1) Il serait vain de chercher ici une indication chronologique précise. Dans l'avatâr précédent, Lao-tseu a été le maître de Confucius (551-479 av. J.-C.). Il faut seulement retenir que, pour les auteurs du *Houa hou king* en 10 chapitres, Mâni est le plus récent et le dernier avatâr de Lao-tseu.

(2) 眞寂境 *tchen-tsi-king*. Peut-être cette expression a-t-elle dans la cosmogonie taoïque une valeur précise que nous ne connaissons pas encore. Tout ce texte, depuis «monté sur une vapeur...» jusqu'à «on m'appellera Mo-mo-ni» inclusivement, est cité par Hong Mai dans la seconde moitié du XIIe siècle, presque littéralement (cf. *infra*, texte n° XLVI); Hong Mai a supprimé toutefois le «domaine du Vrai et du Calme».

(3) 西那玉國 *si-na-yu-kouo*, mot à mot «le royaume de jade de Si-na». Nous prenons «jade» au même sens figuré de «précieux» qu'on lui donne dans 玉女 *yu-niu*, «fille de jade», 玉皇 *yu-houang*, l'«Empereur de jade». Le royaume de Si-na apparaît dans les légendes taoïques du cycle de Si-wang-mou. Le *P'ei wen yun fou* le signale dans le 西王母傳 *Si wang mou tchouan*; il indique en outre un passage du 雲笈七籤 *Yun ki ts'i ts'ien* (WIEGER, *Canon taoïste*, n° 1020) où le nom de Si-na voisine avec celui du mont 鬱察 Yu-tch'a. Dans un manuscrit de Touen-houang (Bibl. nat., Don 4502, Coll. Pelliot, Inv. n° 2602), écrit en 718, et qui contient le chapitre 29 du 无上秘要 *Wou chang pi yao* (cf. WIEGER, *Canon taoïste*, n° 1124), la scène se passe au mont Yu-tch'a du royaume de jade de Si-na. Il en est de même dans la sorte de *Décalogue* que constitue le ms. n° 2461 (à rapprocher de WIEGER, *Canon taoïste*, n°s 341 et 454?). Dans le fabuleux 洞冥記 *Tong ming ki*, faussement attribué à 郭憲 Kouo Hien des Han et qui paraît remonter au milieu du VIe siècle (cf. *B. E. F. E.-O.*, IX, 237), 東方朔 Tong-fang Cho est censé, en 103 av. J.-C., revenir du 西那汗國 *si-na-han-kouo*, ou royaume de Si-na-han, qui ne doit pas être sans rapports avec le «royaume de jade de Si-na» (éd. des «Cent philosophes», chap. 2, fol. 32). C'est sans doute en raison de ces traditions taoïques sur le pays fabuleux de Si-na que les Juifs de K'ai-fong-fou, dans leur inscription de 1663, ont transcrit par ces mêmes caractères Si-na le nom du Sinaï, tout comme ils adoptaient le terme courant 羅漢 *lo-han* (= *arhat*) pour la transcription abrégée d'Abraham (cf. TOBAR, *Inscriptions juives de K'ai-fong-fou*, p. 65-66). Enfin c'est quelque modification arbitraire de ce nom qui a probablement donné naissance au 西方綠那玉國 *si-fang-lu-na-yu-kouo* que le P. Wieger (*Canon taoïste*, p. 20) a rencontré dans un ouvrage taoïque, et qu'il a rendu par «pays des Lu-na-yu d'Occident»; il supposait en outre que Lu-ya-nu pouvait transcrire le nom des Romains. Mais, au temps où on eût pu connaître en Chine le nom des Romains, le mot 綠 *lu* se prononçait avec

le royaume de Sou-lin[1], je descendrai naître dans le palais royal, et me manifesterai comme prince héritier. Je quitterai ma famille et j'entrerai en religion; on m'appellera Mo-mo-ni[2].

une gutturale finale, et on voit par le parallèle de Si-na que *yu*, «jade», ne fait pas partie du nom; le rapprochement nous paraît donc à écarter.

(1) Le nom du royaume de 蘇鄰 Sou-lin reparaîtra plus loin dans le texte de Hong Mai (*infra*, texte n° XLVI), qui le cite dans le présent passage du *Houa hou king* et dans une poésie apocryphe faussement attribuée à Po Kiu-yi. On le trouvera également dans un passage du *Houen yuan cheng ki*, qui ne s'inspire pas seulement du *Houa hou king*. Il n'est pas connu par ailleurs. Évidemment, on pourrait supposer qu'il y a là un terme fantaisiste de la nomenclature taoïque. Le contexte nous paraît cependant autoriser une autre hypothèse. Le nom de Suristān est connu pour désigner la région de Séleucie et de Ctésiphon (cf. Noldeke, *Geschichte der Perser und Araber*, p. 15, n. 3). Il est donné par Hiuan-tsang sous la forme 蘇剌薩儻那 Sou-la-sa-t'ang-na (cf. *Mémoires*, trad. Julien, II, 178), et par le *Sin t'ang chou* sous la forme 蘇利悉單 Sou-li-si-tan (cf. *T'oung Pao*, II, v, 74). Mais °*stān* ne fait naturellement pas partie essentielle du nom. Le *Pei che* (chap. 97, fol. 7 v°) dit que le royaume de Po-sseu (Perse) a pour capitale la ville de 宿利 Sou-li; le mot *sou* est en principe un ancien **suk*, mais assez irrégulier; il y a aussi trace de **su*, et les deux rimes coexistent aujourd'hui. Le nom de cette même ville de Perse est d'ailleurs orthographié 蘇藺 Sou-lin dans le texte parallèle du *Souei chou* (chap. 83, fol. 7 v°), c'est-à-dire avec le même caractère *sou* qui est employé dans le texte du *Houa hou king* et n'a jamais comporté de gutturale finale (cf., sur les formes du *Pei che* et du *Souei chou*, Hirth, *China and the Roman Orient*, p. 198; M. Hirth y révoque en doute, à bon droit, l'identification de Sou-li ou Sou-lin et de Suse, à laquelle avait songé Bretschneider, mais sans mettre lui-même en avant une autre équivalence). Rien ne s'oppose donc phonétiquement à l'équivalence historique certaine du Sou-li = Sūri[stān]. Du *Pei che*, le nom a passé dans la nomenclature qui fut rétrospectivement imposée sous les T'ang aux pays d'Occident (cf. Chavannes, *Documents sur les Tou-kiue occidentaux*, p. 69). Or il n'y a pas de doute que tout notre texte n'identifie Lao-tseu à Mâni. Albīrūnī qualifie Mâni de «Babylonien», mais Al-Murtaḍā précise davantage, et l'appelle السُّرِيانى As-suryānī, l'homme du Suristān (cf. Kessler, *Mani*, p. 346, 350). Il semble donc bien qu'on doive retrouver aussi le Suristān dans le Sou-lin du *Houa hou king*.

(2) 末摩尼 *mo-mo-ni* (**mwat* [ou *mwar*]-*ma-n'i*). Dès 1904, l'un de nous (*B. E. F. E.-O.*, IV, 760) a proposé de voir dans Mo-mo-ni un original Mār Māni, le «seigneur Mâni», que M. F. W. K. Muller venait de retrouver dans les manuscrits pehlvi de Tourfan; cette restitution a été généralement acceptée.

Je ferai tourner la roue de la grande Loi[1]. J'exposerai les défenses et les prescriptions des livres saints, ainsi que les méthodes de contemplation, de sagesse, etc., et je pousserai jusqu'à [exposer] les doctrines des trois moments et des deux principes[2]. J'enseignerai les dieux et les hommes, et leur ferai savoir que le moment présent, par en haut, touche au domaine de la Lumière, et, par en bas, atteint les voies des ténèbres[3]. Tout ce qu'il y a d'êtres vivants sera par là sauvé[4].

La forme Mo-mo-ni, au lieu de Mo-ni (Mâni) seul, apparaît encore dans deux textes qu'on trouvera plus loin (cf. *infra*, textes nos V et VIII). Ces deux autres textes datent de la seconde moitié du VIIIe siècle, et l'emploi de la forme Mo-mo-ni chez eux comme dans le *Houa hou king*, au lieu de la forme Mo-ni qui prévaut ensuite, n'est pas sans importance pour dater la recension qui nous occupe ici. Comme il a été dit plus haut, le nom de Mo-mo-ni reparaît dans la quarante-deuxième scène du *Pa che yi houa t'ou*, aussi bien dans les citations qu'en fait le *Pien wei lou* que dans l'édition de 1598 signalée par M. Herbert Mueller. Mais il est certain qu'il s'est introduit dans cette scène tardivement. Le texte même de cette scène, tel qu'on le trouvera dans l'article de M. H. Mueller (p. 410), est emprunté littéralement à un passage du chapitre 1er de notre *Houa hou king* (édition du *Touen houang che che yi chou*, fol. 4 r°), sauf que le nom de Mo-mo-ni ne figure pas dans la rédaction originale. Par contre le *Pa che yi houa t'ou* ne mentionne pas la scène de la naissance au royaume de Sou-lin, à propos de laquelle le *Houa hou king* nomme justement Mo-mo-ni. Il semble donc clair que l'auteur du *Pa che yi houa t'ou* a pris le nom de Mo-mo-ni dans un passage où il était à sa place, mais que lui laissait de côté, pour le mêler à une scène où il n'avait que faire. Dans la seconde moitié du XIIe siècle, c'est encore la version véritable du *Houa hou king*, et non celle du *Pa che yi t'ou*, que connaît et que cite Hong Mai à propos de Mo-mo-ni. Ce serait là un nouvel indice, s'il en était besoin, pour placer après 1200 la compilation du *Pa che yi houa t'ou*.

(1) L'expression est empruntee au bouddhisme.

(2) Les «trois moments» et les «deux principes» sont caractéristiques du manicheisme. Cf. *supra*, la traduction du fragment manichéen de Paris, et *infra*, le paragraphe consacré aux «livres saints» des deux principes et des trois moments.

(3) Sans être peut-être d'une rédaction très orthodoxe au point de vue manichéen, cette phrase doit faire allusion au moment actuel, qui est le moment «médian», et où la lumière et l'obscurité sont mélangées. Cf. *supra*, p. 115, et *infra*, p. 138.

(4) Ici s'arrête ce qui, dans le *Houa hou king*, concerne uniquement Mâni.

Et après Mo-ni (Mâni), quand il sera tombé cinq [fois] neuf années [1], la vapeur du métal [2] sera prospère, et ma Loi deviendra florissante. Les saintes images des pays d'Occident, vêtues d'étoffes bigarrées qui naissent spontanément [3], viendront entrer dans le continent central [4]; ce sera là [le signe de] la réalisation. En ce moment-là, les vapeurs jaunes et blanches [5] se réuniront, les trois religions [6] se confondront, et ensemble se réfugieront en moi. Les autels de la bienveillance et les demeures du zèle [7] uniront leurs poutrelles et

Le reste du texte, qui termine le chapitre 1er, annonce le triomphe final de l'enseignement de Lao-tseu. Mais Mâni était son dernier avatâr, et l'on verra facilement que l'influence manichéenne se fait sentir ici jusqu'au bout.

(1) 年垂五九. Notre traduction est très hypothétique. Nous ne croyons pas qu'il faille entendre «cinq [fois] neuf» au sens de quarante-cinq; il s'agit plutôt de quelque comput astrologique ou magique qui donnait une importance spéciale à cinq périodes de neuf années réparties sur un long espace de temps. Mais nous n'avons pas trouvé de texte qui autorise une explication précise. Les deux mentions de *wou-kieou* que fournit le *P'ei wen yun fou* ne paraissent pas avoir de rapport avec notre texte; il ne semble pas non plus qu'il s'agisse ici des périodes de la série de 4,617 ans dont il est question dans *J. A.*, juillet-août 1909, p. 31.

(2) 金氣 *kin-k'i*. Nous traduisons toujours *k'i* par «vapeur»; dans le vocabulaire du taoïsme philosophique, *k'i* désigne la matière à l'état diffus, le substratum inorganisé des corps informés. Dans la théorie des cinq éléments, le métal répond à l'Ouest; la prospérité de la vapeur du métal est donc un signe de la prospérité de la loi occidentale, qui est ici celle de Mâni.

(3) 西方聖象衣彩自然... Nous ne pouvons comprendre autrement cette phrase étrange. Peut-être y a-t-il encore là un écho déformé des théories relatives aux vêtements splendides dont des envoyés célestes viennent parer les âmes des justes.

(4) 中洲 *tchong-tcheou*, c'est-à-dire la Chine.

(5) Le sens de ces allusions est douteux. Toutefois il vient d'être question des images d'Occident qui arrivent dans le continent central. Or la couleur de l'Ouest est le blanc, la couleur du centre est le jaune. C'est donc le triomphe de la religion occidentale en Chine qui serait visé ici.

(6) C'est l'expression usuelle pour désigner le confucianisme, le bouddhisme et le taoïsme, entre lesquels les Chinois ont souvent tenté un syncrétisme conciliant.

(7) 仁祠 *jen-ts'eu* et 精舍 *tsing-chö*. Les deux expressions s'appliquent en principe au bouddhisme; la première se rencontre déjà dans le *Heou han chou* (chap. 72, fol. 3 r°; cf. *T'oung Pao*, II, vi, 550), à propos du fameux prince

joindront leurs poutres. On traduira et expliquera la loi du dernier saint, du Vénérable de la grande Lumière[1]. Les

Ying de Tch'ou qui «vénérait les autels de la bienveillance du Buddha»; la seconde est l'équivalent constant du sanscrit *vihāra*, «monastère».

[1] 翻演後聖大明尊法. Ce passage soulève une difficulté assez sérieuse; elle se rencontrera à nouveau par la suite, à propos des textes qui parleront de la «religion du Vénérable de la Lumière» ou de la «religion du Vénérable de la Lumière de Meou-ni (Mâni)» (*infra*, textes LI à LIII). Dans le traité de Pékin, il est question du «Vénérable de la Lumière du monde de la Lumière pure» (1re partie, p. 542) et du «Père de la Lumière», qui «est le Vénérable de la Lumière sans supérieur du Monde de la Lumière» (1re partie, p. 556). Il est certain que, dans ces deux cas, le personnage visé n'est autre que le dieu suprême du manichéisme, le Père de la Grandeur de Théodore bar Khôni, celui que les documents pehlvi appellent du nom mazdéen de Zervan. Dans un autre passage, par ailleurs d'interprétation douteuse (1re partie, p. 557), nous avons admis sans réserve que le «grand Saint» pouvait aussi désigner le Père de la Grandeur. Enfin, aux pages 586-587, nous avons supposé que c'était encore le Père de la Grandeur qui était qualifié de «Grand Saint, Vénérable unique dans les trois mondes» et de «Vénérable de la Grande Lumière». Nous penchons aujourd'hui à proposer pour ces deux derniers passages une autre explication. Le traité de Pékin est décidément une œuvre composite, dont les morceaux sont bien tous traduits du pehlvi, mais ont été vraisemblablement mis bout à bout, assez gauchement, en Chine. Un premier morceau s'arrête avant les deux citations des pages 555-556; puis viennent ces citations de deux livres inconnus par ailleurs; enfin un nouveau texte va jusqu'à la fin, peut-être avec quelques modifications dues au reviseur chinois. C'est vers la fin de ce dernier texte que «le grand Saint, le Vénérable unique dans les trois mondes» reparaît, et tout ce morceau, tant par son allure générale que par les épithètes employées, a tout à fait l'air d'être un hymne à Mâni. C'est bien Mâni qui est le «grand guide», le «grand médecin», la «grande mer d'ambroisie», le «pilote habile et sage»; on retrouvera un passage analogue, où Mâni est certainement visé, *infra*, p. 131. Quand ensuite il est dit que «seul le Vénérable de la Grande Lumière peut louer la sainte vertu», il faut alors entendre sans doute que Mâni ne saurait être loué d'une manière adéquate que par lui-même. Car c'est de lui qu'il s'agit, comme nous l'avions déjà supposé, quand il est question (p. 587) du Tathāgata, c'est-à-dire en principe du Buddha : nos textes historiques montreront (*infra*, principalement le texte XLVI) que les manichéens chinois ont employé pour Mâni cette appellation de Buddha; on sait d'ailleurs que Mâni n'est que le dernier envoyé de la Lumière, mais que le Buddha, tout comme Zoroastre et Jésus, sont ses prédécesseurs. Il devient alors possible de comprendre l'épithète de «dernier saint» appliquée ici même, dans le passage du *Houa hou king*, au

maîtres du *tao*[1] du continent central exposeront abondamment les causes primaires et occasionnelles. Ils seront le navire du monde, et ils développeront grandement les choses de la Loi. Tout ce qui respire, les animaux et les végétaux, seront tous sauvés. C'est là ce qu'on [peut] appeler embrasser à la fois tous les systèmes doctrinaux[2]. »

A quelle date peut-on placer ce texte du *Houa hou king*? Il est difficile de se prononcer exactement; nous avons cependant certains éléments d'appréciation. Le *Houa hou king* développé, en 10 chapitres, existait certainement au IXᵉ siècle, puisqu'il est porté au 日本見在書目 *Nihon kenzai-shomoku* de 藤原佐世 Fujiwara no Sukeyo, qui date de 889-897[3]. D'autre part, il donne, dans le chapitre 1ᵉʳ (fol. 2 v°-3 r°), une liste de royaumes d'Asie centrale et de l'Inde qui ne peut être antérieure à la seconde moitié du VIIᵉ siècle, car elle implique l'existence des récits de voyage de Hiuan-tsang et de Wang Hiuan-ts'ö[4]. Un autre passage du chapitre 1ᵉʳ (fol. 1 v°) parle

Vénérable de la Lumière; elle ne se justifierait pas à propos du Père de la Grandeur. Enfin il résulte de là que, lorsque des textes chinois tardifs nous parleront de la «religion du Vénérable de la Lumière», il ne s'agira pas du Père de la Grandeur, mais de Mâni, et ce sera là un simple substitut respectueux de l'expression *meou-ni-kiao*, «religion de Meou-ni (Mâni)», dans les derniers temps du manichéisme chinois, tout comme, dès le VIIIᵉ siècle, ce manichéisme préférait *ming-kiao*, «religion de la Lumière», à *mo-ni-kiao*, «religion de Mâni». Il ne nous semble pas qu'on puisse, sans faire quelque violence au texte, interpréter le passage du *Houa hou king* par «on traduira et on expliquera la loi du Vénérable de la Grande Lumière, qui est [celle prêchée par] le dernier Saint»; ce serait cependant, semble-t-il, la seule solution admissible si, contrairement à notre hypothèse, le Vénérable de la Grande Lumière y était une épithète du Père de la Grandeur, et non de Mâni.

(1) Il s'agit bien des *tao-che* ordinaires, des religieux taoïstes.

(2) Autrement dit, le salut final s'opère dans une conciliation universelle des systèmes.

(3) Sur cet ouvrage, cf. *B. E. F. E.-O.*, II, 333; IX, 401.

(4) Cette liste se retrouve dans le 猶龍傳 *Yeou long tchouan* (sur lequel cf. *infra*, texte n° XLV), Canon taoïque, liasse 248, fasc. 8, fol. 5.

des « neuf luminaires » (九耀 = 九曜 *kieou-yao*), et paraît s'inspirer là d'une théorie astronomique qui, ainsi qu'on le verra par la suite de ce travail (*infra*, p. 160), ne dut pas être connue en Chine avant la fin du VIIe siècle. Mais ce n'est pas à dire que cette recension nouvelle, qui se place ainsi entre la fin du VIIe siècle et le IXe, n'ait rien gardé de l'œuvre primitive. Un certain nombre de fragments de l'ancien *Houa hou king* ont été conservés par le 笑道論 *Siao tao louen* de 甄鸞 Tchen Louan, achevé en 570[1]; or les éditeurs du *Touen houang che che yi chou* ont déjà signalé qu'un chant inséré au *Siao tao louen* se retrouve dans le chapitre 10 rapporté de Touen-houang[2]. Mais il n'y a pas un seul instant à supposer que le passage sur Mâni remonte aussi haut. Comme on le verra plus loin (texte n° II), la première mention certaine du manichéisme en Chine n'est pas antérieure à 694. Tout montre d'ailleurs que c'est seulement au cours du VIIIe siècle que la religion étrangère fit de sérieux progrès. Si nous rapprochons de la forme Mo-mo-ni (Mār Māni) donnée dans le *Houa hou king* les deux autres mentions de cette forme qui nous sont connues par des textes du VIIIe siècle (textes n^os V et VIII), il apparaîtra probable que le *Houa hou king* développé doive se placer vers le même temps, ou du moins que le passage relatif au manichéisme y ait été ajouté à ce moment-là. Par sa seule présence en un texte aussi populaire, il apporte un témoignage important en faveur de la diffusion du mani-

(1) Cf. H. MASPERO, dans *B. E. F. E.-O.*, X, 111; la date de 570 paraît la bonne, malgré certains textes qui marquent un désaccord d'un ou deux ans. Le *Siao tao louen* lui-même, qui comprenait 3 chapitres, ne nous est pas parvenu comme ouvrage indépendant; mais au VIIe siècle, Tao-siuan l'inséra en majeure partie dans son *Kouang hong ming tsi* (NANJIO, *Catalogue*, n° 1481); c'est à l'œuvre de Tao-siuan que nous nous référons.

(2) Au fol. 6 r° de l'édition du *Touen houang che che yi chou*. Le passage correspondant cité dans le *Siao tao louen* se trouve au chapitre 9 du *Kouang hong ming tsi*, éd. de Kyōto, XXVIII, II, 137 r°.

chéisme en Chine vers le milieu des T'ang. Indirectement, et en empruntant à nouveau au *Houa hou king* le nom de Mo-mo-ni, le *Pa che yi houa t'ou* du XIIIe siècle montre que les taoïstes n'oublièrent pas Mâni de sitôt.

Bien que le texte du *Pa che yi houa t'ou* semble avoir indûment déplacé le nom de Mo-mo-ni qui était cité par le *Houa hou king*, nous croyons devoir donner ici le passage en question; nous l'emprunterons au 辯僞錄 *Pien wei lou*(1):

第四十二化云。老子入摩竭國。現希有相以化其王。立浮圖教。名清淨佛。號末摩尼 (*la suite n'a plus de rapports avec Mâni*) 。«La quarante-deuxième conversion dit : Lao-tseu entra dans le royaume de Mo-kie (Magadha). Il manifesta des *lakṣaṇa* merveilleux pour convertir le roi. Il établit la loi du Feou-t'ou (Buddha). Il était nommé Ts'ing-tsing-fo (Buddha Pur); on le surnomma Mo-mo-ni (Mâr Mâni)(2).»

(1) L'un de nous avait déjà cité ce texte dans *B. E. F. E.-O.*, III, 321-322, mais d'après le *Fo tsou li tai t'ong tsai*, qui a été achevé vers 1344. Le *Pien wei lou* (NANJIO, *Catalogue*, n° 1607), en 5 chapitres, entièrement consacré à la réfutation du *Houa hou king* et du *Pa che yi houa t'ou*, a été achevé vers 1291, mais la partie que nous citons ici date de 1265 (cf. *supra*, p. 119, note). Le passage en question se trouve au chapitre 2, *Tripit.* de Tōkyō, 露, XI, 63 r°. Le passage correspondant dans le *Fo tsou li tai t'ong tsai* est au chap. 34, *Tripit.* de Tōkyō, 致, XI, 50 v°. Le texte apparenté du *Kin k'iue hiuan yuan t'ai chang lao kiun pa che yi houa t'ou chouo* a été traduit par M. H. MUELLER, *loc. laud.*, p. 410. Enfin le texte original du *Houa hou king*, chap. 1er, qui, lui, ne nomme pas en ce cas Mo-mo-ni, est au fol. 4 r° de l'édition du *Touen houang che che yi chou*.

(2) Le passage original du *Houa hou king* disait : 次卽南出。至于烏場。遍歷五天。入摩竭國。我衣素服。手執空壺。置精舍中。立浮屠教。號清淨佛。令彼刹利婆羅門等而奉事之。以求無上正眞之道。«Ensuite je sortirai vers le sud, et j'arriverai au Wou-tch'ang (Udyāna); je parcourrai les cinq Indes et j'arriverai dans le royaume de Magadha. Vêtu de vêtements blancs, tenant à la main un vase vide, je fonderai des *vihāra* (?), j'établirai la religion du Feou-t'ou (Buddha) et je m'appellerai le Buddha Pur. Je ferai en sorte que *kṣatriya*, brahmanes et autres reçoivent et suivent cette [religion] pour pour-

Le *Pien wei lou* et le *Fo tsou li tai t'ong tsai* nous ont encore conservé un autre passage du *Pa che yi houa t'ou*, où il semble bien qu'on doive aussi, sous une forme altérée, retrouver le nom même de Mâni [1]. Dans le récit de la «trente-quatrième conversion», Lao-tseu s'incarne dans le sein de Māyā, puis se retire dans l'Himâlaya; il finit par réaliser la Voie et par prendre rang parmi les Buddha; ses disciples l'appellent Mo-meou-ni (道成類佛陀衆號末牟尼). Quand cette forme de Mo-meou-ni s'est rencontrée pour la première fois, l'un de nous a accepté de l'interpréter par «le dernier *muni*»; mais c'était un pis-aller, et semblable expression, de construction d'ailleurs un peu bizarre, ne s'est pas réellement retrouvée dans les textes bouddhiques. On verra par nos textes historiques

suivre la Voie véritable sans supérieure.» Voici maintenant, d'après M. Müller, le passage du texte de Berlin : «Le T'ai-chang-lao-kiun (c'est-à-dire Lao-tseu) se rendit dans le royaume de Magadha. Il apparut, avec un vase vide à la main, pour convertir le roi. Il fonda la religion du Buddha; il était nommé Ts'ing-tsing-fo (Buddha Pur) et s'appela Mo-mo-ni (Mâr Mâni). Il fit suivre sa doctrine aux *kṣatriya*, brahmanes et autres». Si on compare ce dernier texte à celui cité dans le *Pien wei lou* et à celui du *Houa hou king*, on voit que la compilation de Berlin est beaucoup plus voisine de l'original que le texte transmis par les recueils de l'époque mongole; mais, tout comme ceux-ci, elle montre l'altération caractéristique qui a fait joindre au nom du Buddha Pur le surnom de Mâr Mâni. Il n'est cependant pas exclu que la rédaction du *Houa hou king* du VIIIe siècle ait déjà, dans ce même passage, subi une influence manichéenne. M. H. Müller, à la suite de la mention du «vase vide», a ajouté entre parenthèses «ainsi avec le type de Maitreya». Le vase, ou plutôt le vase d'ambroisie, est en effet un «des attributs ordinaires de Maitreya, encore qu'il ne lui soit pas exclusivement réservé» (Foucher, *Étude sur l'iconogr. bouddh. de l'Inde*, 1900, in-8°, p. 113); mais la couleur de Maitreya est le jaune ou l'or. D'autre part, on verra plus loin (cf. texte X, note, et textes XLVI, XLVIII) que les textes chinois sont d'accord avec les fresques de Tourfan pour prêter aux manichéens des vêtements blancs. Enfin, sur l'emploi de la cruche d'eau et des vêtements blancs dans le manichéisme et les doctrines dont il s'est inspiré (mazdéisme, sectes gnostiques, mandéisme), cf. Flügel, *Mani*, p. 100, 340; Bousset, *Hauptprobleme*, p. 304.

[1] *Pien wei lou*, chap. 2, fol. 61 r°; *Fo tsou li tai t'ong tsai*, chap. 34, fol. 49 r°. M. H. Mueller ne parle pas d'un passage analogue dans le texte de Berlin; il doit y en avoir un cependant.

que, dès les Song et jusqu'aux Ming, Meou-ni, transcription régulière du sanscrit *muni*, est devenu une forme subsidiaire et altérée de Mo-ni, Mâni. Or Mo-meou-ni est à Mo-mo-ni ce que Meou-ni est à Mo-ni. Le passage de la « quarante-deuxième scène » nous a prouvé que les auteurs du *Pa che yi houa t'ou* n'ignoraient pas la forme Mo-mo-ni. Nous inclinons à admettre qu'ils ont tiré Mo-meou-ni de Mo-mo-ni, tout comme on employait autour d'eux la double forme Mo-ni et Meou-ni pour Mâni.

Entre le *Houa hou king*, qui nomme Mo-mo-ni sans doute vers la fin du VIIIe siècle, et le *Pa che yi houa t'ou*, qui reprend le nom dans la première moitié du XIIIe, il faut placer un autre texte taoïque qui ne cite pas Mâni nommément, et où cependant il n'est pas niable qu'il s'agisse de lui. Le *Canon taoïque* contient une série de quatre œuvres sur la vie et les avatârs de Lao-tseu, qui ont été écrites sous les Song par 謝守灝 Sie Cheou-hao [1]. La première et la plus importante d'entre elles est le 混元聖紀 *Houen yuan cheng ki*, en 9 chapitres. Le P. Wieger [2] a signalé que le *Houen yuan cheng ki* était « sinon identique, du moins très semblable » au *Houa hou king*. En réalité, le sujet traité est le même, mais la manière est assez différente, et en tout cas Sie Cheou-hao a eu à sa disposition des sources indépendantes du *Houa hou king*. C'est ce qui apparaît clairement dans le passage où le manichéisme est visé [3].

[1] Une œuvre de Sie Cheou-hao, le 太上實錄 *T'ai chang che lou*, est formellement désignée dans la liste des livres taoiques proscrits en 1281 (cf. *Pien wei lou*, chap. 2, fol. 65 r°; le *Fo tsou li tai t'ong tsai*, chap. 34, fol. 51 r°, mentionne le même titre, mais sans indication d'auteur); elle devait traiter du même sujet que celles qui nous sont parvenues; peut-être même la principale de celles qui figurent aujourd'hui au *Canon taoïque* n'est-elle autre que le *T'ai chang che lou* lui-même, qui aurait reparu sous un titre différent.

[2] *Canon taoïste*, n° 762.

[3] Ce passage, dans l'édition de 1598 de la Bibliothèque nationale, se trouve dans la liasse 247, fasc. 5, fol. 5.

Lao-tseu a converti les Hou et est monté au ciel. Puis, la 4e année du roi Mou, qui était une année *kia-chen* (997 av. J.-C.?), il descendit pour visiter la mer Orientale; quand il arriva au 扶桑 Fou-sang, l'Empereur suprême (大帝) rassembla les immortels de toutes les catégories. Le texte continue ainsi :

復分身降于西海王蘇鄰國。號長生甘露無上醫王大光明使。度化人天神鬼。凡教法所未暨處皆令得度。俄復登天。 «A nouveau, [Lao-tseu] détacha de lui une incarnation (1) et descendit auprès du roi de la mer Occidentale, dans le royaume de Sou-lin (2). Il fut appelé Rosée d'immortalité, Roi suprême de la médecine, envoyé de la grande Lumière (3). Il sauva et convertit les hommes, les

(1) L'expression *fen-chen*, «diviser son corps», prise au sens de «s'incarner», est la même qui est employée dans le traité manichéen de Pékin pour les «cinq corps lumineux divisés», c'est-à-dire les cinq éléments lumineux émanés de l'homme primitif. Cf. *supra*, 1re partie, p. 513.

(2) Sans doute le Sūristān; cf. *supra*, p. 122, n. 1.

(3) Le dernier de ces trois termes suffirait, à lui seul, pour attester l'inspiration manichéenne du texte; on a vu par le traité de Pékin que l'Envoyé de la grande Lumière n'est autre que Mâni. Mais les deux autres noms s'appliquent bien à lui également. Le mot que nous avons traduit ici simplement par «rosée» est 甘露 *kan-lou*, mot à mot «rosée douce», qui est l'équivalent usuel du sanscrit *amṛta*, «ambroisie», et, dans les textes des géographes chinois médiévaux, répond aussi à la manne; nous n'avons pas traduit par «ambroisie» parce qu'il y aurait une sorte de pléonasme dans «ambroisie d'immortalité». Les textes manichéens de Tourfan ont montré que les manichéens turcs avaient adopté, pour «ambroisie», le mot iranien *nōš* (persan نوش *nōš*, «ambroisie», = av. *anaoša*, «immortel»; cf. von Le Coq, *Türkische Manichaica aus Chotscho*, p. 26). Mais le mot a également passé et duré dans le turc bouddhique, car l'un de nous a retrouvé *nōš*, employé pour traduire *kan-lou*, dans une inscription bouddhique sino-turque de 1326. Le titre de «roi suprême de la médecine» attribué à Mâni rappelle l'interprétation mystique des offrandes des rois mages qui avait prévalu dans le christianisme oriental. Les rois mages disent à l'Enfant : «Si tu es le Fils de Dieu, prends la myrrhe et l'encens; si tu es un roi, prends l'or; si tu es un médecin, prends les remèdes». Et l'Enfant répond : «Je suis le fils de Dieu; je suis aussi le roi; je suis aussi le médecin» (cf. Müller, *Uigurica*, I, p. 7). Dans le présent texte

dieux, les génies, les démons. Il fit qu'on pût être sauvé dans tous les lieux où la règle de la religion n'avait pas encore atteint. Soudain, il remonta au ciel[1]. »

Il est sans doute encore question du manichéisme dans un autre texte du *Canon taoïque actuel*, le *Yeou long tchouan*; mais l'énumération de sectes qui est donnée là a plutôt un caractère historique que doctrinal; nous mentionnerons ce passage à sa date dans les textes historiques (*infra*, n° XLV).

Enfin, pour apprécier le rôle que joua sous les Song le manichéisme auprès des taoïstes, il ne faut pas oublier qu'au début du XIe siècle, les deux traités essentiels du manichéisme chinois, le *Livre saint des deux principes* et le *Livre saint des trois moments*, furent incorporés au *Canon taoïque*. Avant de passer aux textes historiques proprement dits, nous voudrions grouper les quelques renseignements qui nous sont parvenus au sujet de ces deux livres.

taoïque, on a comme l'écho d'un hymne à Mâni, et, pour s'en convaincre, il suffit d'en rapprocher ce passage du traité de Pékin (cf. *supra*, 1re partie, p. 586) : « Alors les *mou-chö* et les autres adorèrent en se prosternant l'Envoyé de la Lumière, ..et lui dirent : .... Il est aussi le grand médecin pour les êtres qui ont en eux une âme; ... il est aussi la grande mer d'ambroisie pour tous les êtres vivants. » En traduisant le traité de Pékin, nous avions supposé que ces épithètes, adressées au Vénérable de la Lumière, visaient le Père de la Grandeur; mais nous avons expliqué un peu plus haut (cf. *supra*, p. 125, n. 1) pourquoi ce Vénérable de la Lumière nous paraissait maintenant être Mâni lui-même; le présent passage vient à l'appui de cette seconde interprétation.

[1] Un écho de la même tradition se retrouve, mais très déformé, dans un des ouvrages de Sie Cheou-hao qui suivent son *Houen yuan cheng ki*, le 太上混元老子史略 *T'ai chang houen yuan lao tseu che lio* (WIEGER, *Canon taoïste*, n° 765; Bibl. nat., *Canon taoïque*, boîte 248, fasc. 2, chap. 1, fol. 5). Il y est dit que Lao-tseu « sortit du 散關 San-kouan pour convertir le royaume de 蘇 Sou; ensuite il arriva aux continents de 流麟 Lieou-lin et autres de la mer occidentale » (○ ○ ○ 復出散關開化蘇國遂至西海流麟等洲). Il ne paraît pas douteux que les noms de Sou et de Lieou-lin ne résultent d'une coupure arbitraire du nom de Sou-lin.

LE *EUL TSONG KING* ET LE *SAN TSI KING*.

Le fragment manichéen de Paris nous a montré que le premier stade de l'initiation pour un futur religieux manichéen était l'intelligence du sens des «deux principes» (二宗 *eul-tsong*), lesquels sont la Lumière (明 *ming*) et l'Obscurité (暗 *ngan*), et la connaissance des «trois moments» (三際 *san-tsi*), lesquels sont le «moment initial», le «moment médian» et le «moment postérieur». Le *Houa hou king* connaît également les «deux principes» et les «trois moments» de Mâr Mâni. Déjà le traité de Pékin avait parlé du «sens des deux principes»[1]. Au XIIe siècle, un texte de Hong Mai (n° XLVI) donne des «deux principes» la même définition que le fragment de Paris, et explique de manière analogue les «trois moments» comme «le passé», «le présent» et «l'avenir». L'inscription de Karabalgasoun, qui doit se placer entre 808 et 821, parle des «deux sacrifices» et des «trois moments» (n° IX). La première mention certaine du manichéisme se rapporte à l'arrivée d'un *fou-to-tan* persan qui, en 694, fait connaître à la capitale le *Eul tsong king* ou *Livre des deux principes* (texte n° II). Une préface du *Yun ki ts'i ts'ien* (n° XLIV) mentionne l'incorporation d'ouvrages de Mâni au *Canon taoïque* dans les premières années du XIe siècle; au XIIe siècle, Hong Mai spécifie (n° XLVI) que ces ouvrages étaient le *Eul tsong king* et le *San tsi king*. D'un texte de 1237-1240, nous pouvons conclure que le *Eul tsong king* était nommément condamné dans le *Code des Song* (n° XLIX). Enfin l'existence du *San tsi king* sous les T'ang nous est confirmée par sa mention inattendue, et sûrement injustifiée, dans la liste d'ouvrages chrétiens qui suit l'*Éloge de la Sainte Trinité* retrouvé par l'un de nous à

[1] Cf. *supra*, 1re partie, p. 579.

Touen-houang[1]. Sur le contenu des deux ouvrages, les textes chinois ne nous disent presque rien. Le texte de 1237-1240,

[1] Ce petit texte nestorien est intitulé 大秦景教三威蒙度讚 *Ta ts'in king kiao san wei mong tou tsan* (cf. *B. E. F. E.-O.*, VIII, 519). Il se trouve aujourd'hui à la Bibliothèque nationale, Don 4502, coll. Pelliot, Inv. n° 3847, et a été édité à Pékin dans le *Touen houang che che yi chou.* La liste d'ouvrages ne fait pas partie de l'*Éloge* lui-même; une note finale du manuscrit nous apprend que cette liste énumère les œuvres qui ont été traduites en chinois par 景淨 King-tsing. Or King-tsing (de son nom occidental Adam) est bien connu comme l'auteur de l'inscription nestorienne de Si-ngan-fou. On sait d'ailleurs que ce religieux chrétien, d'origine «persane», travailla également à faire passer en chinois un traité bouddhique sur les six *pāramitā*, d'après une version iranienne en langue *hou*, c'est-à-dire sans doute en sogdien. Il ne serait donc pas impossible qu'il eût collaboré également, en raison de sa connaissance de l'idiome iranien dans lequel devait être rédigé l'original, à la traduction chinoise du *San tsi king*; mais le *San tsi king* n'était certainement pas nestorien. Une question analogue se pose pour un autre texte qui figure dans cette liste, le 四門經 *Sseu men king*. L'un de nous a rassemblé un certain nombre d'informations encore inédites, mais d'où il résulte que le *Sseu men king* était un ouvrage astronomique ou plutôt astrologique, qui, tout en s'inspirant d'idées qui ont eu cours dans l'Inde, a dû arriver en Chine par le monde iranien; il fit en Chine une assez longue fortune. L'inscription de Si-ngan-fou est de 781, et c'est quelques années plus tard que King-tsing traduisait un texte bouddhique (cf. Takakusu, dans *T'oung Pao*, VII, 589-591). S'il est exact que ce prêtre nestorien ait également contribué à faire passer en chinois le *San tsi king* manichéen et le traité astrologique *Sseu men king*, il en résulterait que les versions chinoises de ces œuvres devraient être placées à la fin du VIIIe siècle. Telle est bien en effet la date à laquelle les textes apparentés au *Sseu men king* se rencontrent pour la première fois en chinois; nous aurons l'occasion de dire quelques mots à leur sujet, *infra*, p. 169. La question est importante à un autre point de vue. Si le *San tsi king* n'a été traduit en chinois que vers 780 (et il est exact que nous n'en trouvons pas de mention avant cette date), il est assez probable que le terme de *san-tsi* lui-même n'ait pas été adopté ou tout au moins répandu auparavant. Le manuel manichéen dont nous avons un fragment à Paris, et qui parle des *eul-tsong* et des *san-tsi*, n'aurait donc pas été compilé avant la fin du VIIIe siècle, mais notre fragment serait matériellement presque contemporain de la rédaction, car son écriture ne paraît pas pouvoir descendre beaucoup au-dessous de l'an 800. Le même *terminus a quo* s'imposerait pour le *Houa hou king* en 10 chapitres; rien n'y contredit en effet jusqu'à présent. Enfin on remarquera que le traité de Pékin nomme les *eul-tsong*, mais ignore les *san-tsi*; ce silence peut être fortuit; il n'en paraît pas moins surprenant pour

dans un but de controverse, résume l'enseignement du *Eul tsong king* en disant qu'il prohibe le mariage, interdit de

une notion qui semble avoir été fondamentale dans le manichéisme. Mais peut-être est-ce simplement que l'expression *san-tsi*, lors de la traduction du traité de Pékin, n'avait pas encore cours dans le manichéisme chinois. Le mot *tsi* signifie proprement, au point de vue de l'espace, «limite, frontière», et s'il en est venu à signifier «moment» et même «époque», c'est en partant, dans le temps, du sens de «conjoncture», «point de jonction» entre deux séries d'événements; les acceptions primitives sont encore sensibles et vivantes dans la langue. Or, on rencontre trois fois dans le traité de Pékin (*supra*, 1re partie, p. 365, 386) une expression 三 界 *san-kiai* qui est bien connue dans le bouddhisme, où elle équivaut à *trailokya*, les «trois mondes», mais pour laquelle nous n'avons pas rencontré d'équivalent certain dans le manichéisme. Nous avons indiqué plus haut (cf. *supra*, p. 102) l'explication qui nous paraissait le plus probable, et qui voyait dans les «trois mondes» les trois régions de la terre de la Lumière. Cependant il subsiste certaines difficultés, et jusqu'à plus ample informé, une autre explication n'est pas exclue. Le vrai sens de *kiai*, en chinois profane, est «frontière», et comme tel il est synonyme de *tsi*; le sens de «territoire» est dérivé. La relation possible des deux mots est suffisamment apparente pour que Mgr de Harlez, quand l'expression *san-tsi* se rencontra pour la première fois dans l'inscription de Karabalgasoun, ait proposé à Devéria d'y voir l'équivalent du *san-kiai*, *trailokya*, du bouddhisme (cf. *Inscriptions de l'Orkhon*, Helsingfors, 1892, in-fol., p. XXXV). Le texte du *Houa hou king* sur le «moment présent» (*pen-tsi*) qui «par en haut, touche au domaine de la Lumière, et, par en bas, atteint les voies des ténèbres» (*supra*, p. 123), montre d'ailleurs qu'il s'établissait à ce point de vue chez les manichéens une certaine corrélation entre les catégories de l'espace et du temps. Nous ignorons quel est le mot iranien qui a été rendu par *tsi* dans *san-tsi*; peut-être est-ce un mot signifiant «limite», et s'appliquant à la fois à l'espace et au temps. Il se pourrait que les premiers traducteurs du manichéisme chinois, tout comme les premiers traducteurs bouddhistes et comme les nestoriens du VIIe siècle, aient emprunté le plus possible d'expressions déjà consacrées autour d'eux. Ils auraient pris *san-kiai* faute de mieux jusqu'au jour où tout de même on trouva que le *san-kiai* du bouddhisme était trop différent de celui du manichéisme, et on remplaça *san-kiai* par *san-tsi* quand on traduisit le *San tsi king*. Au point de vue chronologique, le traité de Pékin nous fournirait dans ce cas, et avec bien des réserves, les éléments d'appréciation suivants : il connaît le terme de *eul-tsong* et le titre de *fou-to-tan* attestés depuis 694, ainsi que le titre de *mou-chö* qu'on rencontre en 719, mais il ignore encore le terme de *san-tsi* qui n'aurait peut-être été adopté, au lieu de *san-kiai*, que vers 780. Sa traduction, au moins celle de la seconde partie où apparaissent tous les termes que nous visons ici, se placerait donc dans le courant du VIIIe siècle;

prendre des remèdes en cas de maladie, et prescrit d'enterrer les morts sans vêtements. C'est peu de chose au sujet de ces

la compilation de l'ensemble en un traité unique peut être plus tardive. Nous aurions ainsi une marge plus grande pour rendre compte de certaines altérations que le texte a subies. Lorsque le bouddhisme arriva en Chine au début de notre ère, il commença par emprunter telle quelle une forte part du vocabulaire taoïque; l'élimination se fit ensuite peu à peu. De même, dans le traité de Pékin, l'abondance des expressions bouddhiques ne serait pas un indice de contamination ou de syncrétisme tardifs, mais simplement la marque d'une maladresse de traducteurs qui s'essaient, et que le fragment de Paris nous montrera en grand progrès. Ce ne sont pas là des résultats acquis, mais des hypothèses, des solutions d'attente, et dont nous ne nous dissimulons pas la fragilité. Peut-être aideront-elles à orienter les recherches futures; nous sommes bien obligés de nous en contenter pour l'instant. Enfin la mention certaine d'œuvres non nestoriennes dans la liste qui est jointe à l'*Éloge de la Sainte Trinité* autorise une autre hypothèse. Le traité de Pékin cite deux ouvrages, le *Ying louen king*, ce qui doit signifier *Livre de la roue des rétributions* (cf. *supra*, 1[re] partie, p. 555-556, et ici même, p. 104, n. 1), et le 寧萬經 *Ning wan king*. Nous avons traduit hypothétiquement ce titre par *Livre de l'apaisement universel*, mais la forme est un peu surprenante, et il se peut fort bien que nous ayons affaire, dans *ning-wan* (**n'in-mw'an*), à une transcription. Or, dans la liste jointe à l'*Éloge de la Sainte Trinité*, on trouve un 寧思經 *Ning sseu king*, ou *Livre de Ning-sseu*. Les deux caractères *ning* (**n'in*) et *sseu* (**sy*) apparaissent à plusieurs reprises dans les transcriptions de noms étrangers données à la suite de l'*Éloge*; Ning-sseu paraît bien être aussi une transcription. Mais, entre *ning-wan* et *ning-sseu*, la seule différence consiste dans le second caractère, et 萬 *wan* ou 思 *sseu* peuvent facilement s'altérer graphiquement l'un de l'autre. Dans la même liste d'ouvrages traduits en chinois soi-disant par King-tsing, on voit figurer, après le «Livre du saint roi To-houei» (多惠聖王經, sans doute les *Psaumes* de David), un 阿思瞿利容經 *A sseu k'iu li yong king* ou *Livre A-sseu-k'iu-li-yong* où on est bien tenté de supposer une confusion de *sseu* et de *wan*; on aurait alors *Livre A-wan-k'iu-li-yong* ('A-mw'an-g'u-l'i-''un), c'est-à-dire l'*Évangile* (cf. la forme *'Evangeliyôn* qui apparaît régulièrement dans les textes de Tourfan, Müller, *Handschr.*, p. 26, 27, 31; aussi Salemann, *Ein Bruchstük*, p. 4-5; *Manich. Stud.*, p. 50). Si on admet la même confusion dans les titres du *Ning wan king* et du *Ning sseu king*, il en résultera que la liste jointe à l'*Éloge de la Sainte Trinité* nomme, à côté du *San tsi king*, au moins un autre ouvrage manichéen. Enfin, si les indications jointes à cette liste sont exactes, et si ces traductions ont bien été exécutées au temps et avec la collaboration de King-tsing, ce *Ning wan king* ou *Ning sseu king* n'aurait pas été traduit en chinois avant les environs de 780. Peut-être alors serait-il postérieur, comme traduction, au

écrits fondamentaux. Mais peut-être pouvons-nous préciser ces informations par d'autres sources.

Les fouilles de Tourfan ont livré un texte des plus importants, le *Khuastuanift*, ou *Manuel de confession* des auditeurs manichéens; nous l'avons souvent cité dans notre commentaire du traité de Pékin. C'est encore à lui qu'il faut nous adresser ici. Sa huitième section débute ainsi[1] : «Quand nous sommes venus à connaître le vrai Dieu et la Loi pure, nous avons connu les deux racines[2] et la Loi des trois moments[3].

texte qui forme la dernière partie du traité de Pékin. Si *ning-sseu* ou *ning-wan* est bien une transcription, il y a chance, en outre, pour qu'on en puisse rétablir un jour la forme originale, soit en pehlvi ou en sogdien, soit en syriaque, quand on aura étudié de plus près les titres des écrits manichéens.

[1] Cf. VON LE COQ, *Khuastuanift*, p. 290-291.

[2] En turc *äki yiltiz*. Les textes turcs manichéens ont régulièrement *yiltiz*, «racine», là où le chinois a 宗 *tsong*, «principe» (la forme «sacrifice» [?] de l'inscription de Karabalgasoun est tout à fait aberrante). M. Cumont (*Recherches*, p. 162), frappé de l'importance prise dans le manichéisme par la théorie des arbres de Vie et de Mort, s'est demandé s'il ne fallait pas expliquer par là le choix de *yiltiz*. «Le mot *racine*, dit-il, traduit peut-être en turc simplement *principe*, mais il semble cependant avoir été choisi parce que le rédacteur du texte considérait ces principes du Bien et du Mal comme deux arbres». C'est possible, au moins dans une certaine mesure. *Äki yiltiz* du turc, *eul-tsong* du chinois doivent être la traduction pure et simple du pehlvi *dō būn* (qu'on trouve dans MÜLLER, *Handschr.*, p. 15, 17) ou d'une forme sogdienne correspondant à *dō būn*; *būn* a les deux sens de «principe» et de «racine»; il se peut que la théorie des arbres de Vie et de Mort ait influencé les traducteurs turcs. La comparaison des deux principes à deux arbres est à la base du chapitre 33 de Titus de Bostra où il est parlé des «deux racines» (*δύο γὰρ ἦσαν ῥίζαι*, dans MIGNE, *Patrologie grecque*, t. 18, col. 1121). Au ve siècle, l'Arménien Eznik de Kolb appelle aussi les deux principes manichéens les deux «racines» (cf. *Wider den Sekten*, éd. SCHMID, Vienne, 1900, p. 94-95).

[3] En turc *üč ödki-i nom*; c'est bien l'équivalent du *san-tsi* chinois. Le mot 際 *tsi* signifie «moment, époque». C'est ainsi qu'en dehors du manichéisme, l'expression *san-tsi* s'emploie dans le bouddhisme chinois pour désigner les trois saisons de l'année hindoue (saison chaude, saison des pluies, saison froide); cf. *P'ei wen yun fou*, s. v. 際; St. JULIEN, *Mémoires sur les contrées occidentales*, I, 63; *Ta ming san tsang fa chou*, chap. 13. Dans deux textes du bouddhisme turc, qui contiennent les formulaires de confession des *upāsikā* Uträt et Qutlugh, on rencontre (MÜLLER, *Uigurica*, II, 79, 88) la mention des innom-

Nous avons connu que la racine lumineuse était le domaine du Ciel et que la racine obscure était le domaine de l'enfer. Nous avons connu ce qui existait avant qu'il n'y eût les terres et les cieux [1]. Nous avons connu comment les dieux et les démons ont lutté, comment la lumière et les ténèbres se sont mélangées, et qui a créé les terres et les cieux [2]. Nous avons connu comment les terres et les cieux des archontes (?) [3] seront anéantis,

brables Buddha «des trois moments» (*üč ödki*). Le sens de l'expression est précisé par un autre texte bouddhique, où il est question des *arhat* des «trois moments qui sont le passé, le futur et le présent» (*ärtmis*, *kälmädük*, *közünür üč ötdä*, dans Müller, *Uigurica* II, p. 52). La formule a passé en mongol; on la rencontre, correctement interprétée, au début de l'*Histoire* de Sanang-setsen (Schmidt, *Geschichte der Ost-Mongolen*, p. 3, 400); l'épigraphie l'a fait connaître également (cf. G. Huth, *Die Inschriften von Tsaghan Baišin*, p. 30, 43). Mais on remarquera que le dernier texte de M. Müller a un correspondant chinois, qui paraît d'ailleurs traduit sur le tibétain; or ni les trois moments, ni à plus forte raison la glose qui les explique, ne figurent dans le texte chinois. Bien qu'on ait dans un autre cas 三世 *san-che*, «trois âges», en face du turc *üč-öd* (*Uigurica*, I, 31), on peut se demander si la popularité des «trois moments» dans le bouddhisme turc et mongol n'est pas due à une influence manichéenne (cf. le passage de notre première partie, p. 553, sur les «envoyés de la Lumière du passé, de l'avenir et du présent»). Dans ses nouveaux *Manichaica aus Chotscho*, I, p. 26, M. von Le Coq a encore rencontré le terme *üč ödki*, «des trois moments», et a renvoyé à une note de sa traduction allemande du *Khuastuanift* (*Chuastuanift*, p. 32), où, d'après Baur, il est question de trois catégories d'âmes dans le manichéisme. Mais il ne nous paraît pas douteux qu'ici encore il s'agisse des *üč öd* du *Khuastuanift*, qui sont identiques aux *san-tsi* du manichéisme chinois.

[1] M. von Le Coq a traduit : «avant qu'il n'y eût un Dieu de la Terre». M. Radlov (*Chuastuanit*, p. 18, 34; *Nachträge*, p. 882) s'est au contraire prononcé pour «le ciel et la terre». Ce que nous savons de la doctrine manichéenne, en particulier par le fragment de Paris, montre qu'en effet, dans le premier «moment», il n'y avait ni cieux ni terres, mais seulement la lumière et l'obscurité. Nous traduisons au pluriel parce qu'il y a dix cieux et huit terres dans la cosmogonie de Mâni.

[2] La phrase est coupée différemment dans la traduction de M. von Le Coq, mais ce ne peut être qu'une inadvertance. La lettre du texte, tout comme la théorie des «trois moments», exigent de ponctuer comme nous le faisons ici et comme l'avait déjà fait Radlov, *Chuastuanit*, p. 18.

[3] Le texte a *arqon yir t(ä)ngri-i*. M. von Le Coq a traduit par «l'arqon dieu de la Terre», M. Radlov (*Chastuanit*, p. 18; *Nachträge*, p. 882) par

comment la lumière et les ténèbres seront séparées, et ce qui arrivera ensuite.» Peut-on souhaiter un parallèle plus exact au passage du fragment de Paris qui exige, du futur religieux manichéen, la connaissance des «deux principes» et des «trois moments»? Les traducteurs du *Khuastuanift* ont eu certaines hésitations dans l'interprétation de ce morceau. Mais il s'éclaire à la lumière des textes chinois. Il est tout à fait évident qu'après avoir nommé les «deux racines» et les «trois moments», le *Khuastuanift* explique ce qu'ils sont : un premier *biltim(i)z*, «nous avons connu», s'applique à la fois aux deux «racines», puis les trois phrases suivantes, clôturée chacune par un nouveau *biltim(i)z*, décrivent dans leur ordre régulier chacun des «trois moments».

Mais cette théorie des «trois moments», le manichéisme chinois et le manichéisme turc ne sont pas seuls à l'avoir connue. Saint Augustin a consacré un écrit spécial, le *Contra Epistulam Fundamenti*, à réfuter une œuvre de Mâni, l'*Epistula Fundamenti*, adressée à un certain Patticius. Dans une autre de ses œuvres dirigées contre les manichéens, le *De actis cum Felice*, saint Augustin dit que l'*Epistula Fundamenti* enseignait «initium, medium et finem»[1]. Comme l'a fait remarquer M. Cumont (*Recherches*, p. 5), «ces mots ne veulent pas dire vague-

«la terre de l'arqun et le ciel». Il semble bien, comme l'a proposé M. von Le Coq, qu'on doive voir dans *arqon* le grec *ἄρχων*, qui désigne les puissances des ténèbres dans le manichéisme (cf. *supra*, 1re partie, p. 533, n. 2). D'autre part, il est certain qu'il s'agit de la disparition des terres et des cieux, qui en effet n'existent plus dans le troisième «moment». La difficulté vient de ce que ce ne sont pas les terres et les cieux, le macrocosme, qui sont proprement l'œuvre du démon, mais le microcosme, c'est-à-dire l'homme. Toutefois le macrocosme a été fait pour enchaîner les démons, et leur faire restituer les parcelles de lumière qu'ils avaient absorbées; c'est peut-être à ce titre que le macrocosme est ici qualifié de «terres et cieux des archontes». Quelle que soit l'explication exacte de ce point, il nous paraît qu'en tout cas *arqon* doit porter sur *tängri* tout comme sur *yir*.

[1] *De Actis cum Felice*, l. 2, chap. 1, col. 536; aussi l. 1, chap. 9 et 10, col. 525; chap. 12, col. 527.

ment qu'elle était l'alpha et l'oméga de la doctrine ». M. Cumont en rapproche en effet un passage qui ouvre le chapitre consacré au manichéisme dans le *Škand Gumânik Vižâr* (1) : « Die Grundlehre des Mâni [beruht] auf der Unendlichkeit der Urprincipien, und das Mittelstück auf [ihrer] Vermischung, und das Ende auf der Scheidung des Lichtes von der Finsterniss. » Enfin, une conception analogue est signalée par M. Cumont dans le mazdéisme : le *Dâdistân-i-Dinik* (2) connaît trois héros qui sont « le commencement, le milieu et la fin de la création »; ce sont Gayômart, Zoroastre et Saošyânt. Il n'est pas douteux en effet qu'aussi bien dans saint Augustin que dans le *Škand Gumânik Vižâr* (3), il s'agisse des « trois moments » que les textes chinois et turcs nous ont définis avec une précision plus grande.

Nous avons dit que les textes chinois ne nous avaient conservé aucune citation précise du *Eul tsong king* ou du *San tsi king*; il semble bien par contre que les fouilles de la région de Tourfan aient fait retrouver, en sa version turque, un fragment du premier de ces ouvrages. Parmi les documents étudiés dans les *Manichaica aus Chotscho* de M. von Le Coq (p. 23-30) se trouve un feuillet un peu endommagé, mais assez étendu, couvert au recto et au verso d'un texte en écriture « ouigoure »

(1) West, *Pahlavi texts*, III, 243; Salemann, *Ein Bruchstük*, p. 18. M. West s'était borné à dire que rien d'analogue ne se trouvait dans le *Fihrist*; M. Salemann n'avait fait aucune remarque.

(2) West, *Pahlavi texts*, II, 13-15. L'analogie des deux conceptions ne va d'ailleurs pas jusqu'à l'identité.

(3) Il semble que notre connaissance plus exacte des « trois moments » permette de préciser ou de rectifier les indications du *Škand Gumânik Vižâr* sur le « premier moment ». La lumière et les ténèbres ne sont pas mélangées; elles coexistent et sont cependant chacune illimitées; c'est là leur « Unendlichkeit »; la verve de l'auteur mazdéen s'exerce ensuite sur cette difficulté. Quant au *bungôvišn*, « Grundlehre », il faut, d'une façon ou de l'autre, qu'on arrive à en tirer non pas l'« enseignement fondamental », mais « l'enseignement [de Mâni] sur le moment initial ».

réparti sur deux colonnes; notre confrère a qualifié hypothétiquement ce texte de «fin (?) d'une prière». Le feuillet porte en outre deux annotations qui doivent viser le texte même dont ce fragment nous est seul parvenu. Les annotations émanent de deux pieux lecteurs; l'une d'elles est particulièrement mal écrite, et il est très méritoire de la part de M. von Le Coq d'en avoir su mener le déchiffrement à bonne fin. Cette annotation, la plus négligée et en apparence la plus tardive, est due à un «auditeur» du nom de Yapghun ou peut-être Wapkhwa, qui dit avoir, à son retour du Kh(ï)tai, c'est-à-dire de la Chine[1], récité le texte deux fois. L'autre est, elle aussi, l'œuvre d'un «auditeur»; elle est importante, et nous la reproduisons intégralement : «Moi, le ferme croyant aux deux palais lumineux[2], l'auditeur Arslan Mängü, j'ai récité pieusement ce

(1) La lecture éventuelle Wapkhwa a été fournie à M. von Le Coq par M. F. W. K. Müller, comme pouvant être la transcription d'un nom bouddhique chinois. M. Müller a dû avoir en vue 法華 Fa-houa, qui serait en effet un nom de religieux très normal, surtout pour quelqu'un qui dit revenir de Chine; tout au plus peut-on se demander si les simples auditeurs avaient des noms de religion. Si l'interprétation proposée par M. Müller se confirme, on pourra en tirer quelques conclusions sur la date de l'annotation. M. von Le Coq a déjà remarqué que l'emploi du nom de Kh(ï)tai indiquait «une époque tardive». Il est clair en effet que la Chine n'a pu être désignée en Asie Centrale sous ce nom avant la fondation de la dynastie des K'i-tan (Leao) dans la Chine du Nord en 916; dès 924, leur prince A-pao-ki poussait jusqu'à l'Orkhon (cf. *J. A.*, mai-juin 1897, p. 382); c'est à partir de ce moment que le nom de Kh(ï)tai pour la Chine du Nord a pu se répandre chez les peuples turcs. D'autre part, la transcription Wapkhwa ne peut avoir été faite qu'à une époque où on entendait encore l'ancienne implosive labiale de *fa* (**f'ap*); or ces implosives avaient vraisemblablement déjà disparu dans la première moitié du XIe siècle; l'annotation aurait donc chance de dater des environs de l'an 1000. Il est à peine besoin de signaler, étant donné la date où apparaît le nom de Kh(ï)tai, que Kessler (*Mani*, p. 236) faisait une hypothèse malheureuse en songeant à le reconnaître dans le titre d'une des épîtres de Mâni énumérées par le *Fihrist*; la vraie forme du titre a d'ailleurs été confirmée par les manuscrits pehlvi de Tourfan où M. F. W. K. Müller a retrouvé un fragment de l'*Épître à Hatâ* (Müller, *Handschr.*, p. 31).

(2) Ce sont ceux du soleil et de la lune.

Livre saint des deux racines. Que les heureux qui liront [cette Loi] ne [m']oublient pas dans leurs œuvres pies[1] ! *Manastar khyrza !* » Ce que nous traduisons par *Livre saint des deux racines* est *iki yiltiz nom* dans l'original. Le mot *nom* est bien connu en turc bouddhique et en mongol. Sans doute il signifie d'une façon générale la Loi (religieuse), et c'est ainsi que, dans la huitième section du *Khuastuanift* (cf. *supra*, p. 137), nous avons conservé la traduction de *üč ödki-i nom* par « la Loi des trois moments », sans y prétendre retrouver un titre d'ouvrage. Nous ne serions pas loin de penser néanmoins que, dans les prescriptions du *Khuastuanift* comme dans celles du fragment de Paris, les auditeurs manichéens qui veulent entrer en religion sont supposés connaître déjà non pas d'une façon vague les deux principes et les trois moments, mais de manière plus précise le *Eul tsong king* et le *San tsi king*, et que par suite *üč ödki-i nom* devrait être rendu par « le *Livre saint des trois moments* ». En tout cas, ici le doute n'est pas permis. Si *nom* signifie « loi religieuse » en général, le mot est non moins usuel au sens précis de *sūtra*, « livre saint » (cf. par ex. MÜLLER, *Uigurica I*, p. 13-14). Quand un auditeur dit qu'il a récité le « *nom* des deux racines », il est clair qu'il s'agit d'un texte précis. M. von Le Coq a traduit *iki yiltiz nom* par « die beiden Wurzel-Ritusformeln », sans faire d'autre remarque; mais on peut certainement préciser davantage. Le *Iki yiltiz nom* du turc est l'équivalent littéral du *Eul tsong king* chinois; c'est donc le *Livre saint des deux principes* qu'a récité l'auditeur Arslan Mängü et dont les trouvailles de Tourfan paraissent nous avoir rendu la dernière portion. Malheureusement, ce feuillet final ne permet pas de reconnaître le sujet de l'ouvrage. Tout un côté en est occupé par des additions manifestes, faites à l'usage

(1) Notre traduction diffère ici un peu de celle de M. von Le Coq; il nous semble qu'il s'agit d'un report des mérites, analogue au 迴向 *houei-hiang*, *pariṇamana*, du bouddhisme.

d'un prince turc, sorte de long colophon très intéressant malgré ses obscurités multiples, mais qui n'aide en rien à résoudre le problème qui nous occupe ici. Ainsi, après avoir constaté que le *Livre des deux principes* a existé en turc comme en chinois, il faut renoncer à nous faire dès à présent une idée de son contenu.

Il resterait à examiner si le *Eul tsong king* et le *San tsi king* se laissent identifier, de par leur titre ou leur contenu probable, à certaines des œuvres de Mâni dont les écrivains occidentaux ou orientaux nous ont transmis la liste. Malheureusement nous nous sentons assez mal préparés pour cette tâche. A s'en tenir aux premières impressions, on serait tenté de voir dans le *San tsi king* ou *Livre des trois moments* l'*Epistula Fundamenti*, qui enseignait «initium, medium et finem», et de reconnaître dans le *Eul tsong king* ou *Livre des deux principes* la première des soixante-seize épîtres de Mâni, celle qui était intitulée *Épître sur les deux principes* [1]. Mais M. Cumont pense que l'*Epistula Fundamenti* n'est elle-même que l'*Épître sur les deux principes* [2]; M. Harnack s'est rallié à cette théorie [3]; l'opinion de savants aussi versés dans la littérature religieuse de l'occident et de l'orient méditerranéen est pour faire réfléchir. Les apparences résultant de titres ou de mentions occasionnels peuvent d'ailleurs être trompeuses; nous inclinerions à prendre les choses autrement. Aussi bien des textes turcs que des textes chinois, il nous a paru résulter que le *Livre des deux principes* et le *Livre des trois moments* étaient les deux livres de première

(1) Cf. Flügel, *Mani*, p. 103; Kessler, *Mani*, p. 213. Pour le Patticius, destinataire de l'*Epistula Fundamenti*, cf. le Πατέκιος de la formule grecque d'abjuration, et le titre de la septième épître de Mâni, intitulée *Grande épître à* فتق *Futtaq* (ou Fâtaq, Pâtaq) [cf. Flügel, *Mani*, p. 103; Kessler, *Mani*, p. 215]; il y faut joindre aujourd'hui la forme Padīk de Salemann (*Ein Bruchstük*, p. 3).

(2) Cf. *Recherches*, p. 4-5.

(3) Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, Tübingue, 1909, t. II, p. 517.

initiation, ceux avec lesquels même les auditeurs devaient être familiarisés. Or c'est précisément ce rang d'auditeur que saint Augustin a occupé pendant neuf ans, et le texte qu'il connaît le mieux, celui qu'il réfute en un traité spécial et dont il fait à diverses reprises mention par ailleurs, c'est l'*Epistula Fundamenti*. Sur ce premier point, nous serions donc assez affirmatifs; l'*Epistula Fundamenti* doit être le *Livre des trois moments*. Mais l'*Epistula Fundamenti* n'a été sûrement identifiée à aucun des ouvrages nommés par les pères grecs ou par le *Fihrist*. D'autre part, il est une œuvre de Mâni que les sources grecques et arabes mentionnent sans que saint Augustin la connaisse, et dont les documents pehlvi de la région de Tourfan ont attesté la grande popularité : c'est l'*Évangile* de Mâni. Cet *Évangile* devait être une des œuvres les plus répandues, une de celles qui étaient lues même par les auditeurs. Enfin les textes manichéens de la région de Tourfan nomment à la fois l'*Évangile* et le *Livre des deux racines* (c'est-à-dire le *Livre des deux principes*). Il est vrai que le premier n'apparaît que dans les documents pehlvi et le second dans un manuscrit turc; nous tenons cependant pour vraisemblable que les manichéens turcs de Tourfan, qui empruntaient volontiers des termes pehlvi, aient connu le titre de l'*Évangile*, et que leur *Livre des deux racines* ne puisse par conséquent lui être identifié. C'est donc l'*Epistula Fundamenti* et le *Livre des trois moments* qui auraient chance de représenter l'*Évangile* mentionné par la formule grecque d'abjuration ou par le *Fihrist*. Le *Livre des deux principes* ou *Livre des deux racines* serait lui-même traduit d'un ouvrage pehlvi qui portait sans doute le titre de **Dō būn namag*; il est vraisemblable que sous ce titre se dissimule encore une des œuvres fondamentales de Mâni plutôt qu'une de ses épîtres, et nous croirions volontiers que c'est un hasard fortuit qui établit une ressemblance de titre entre le *Livre des deux principes* et l'*Épître sur les deux principes*. Nos recherches personnelles ne

nous ont pas menés plus loin, mais M. Alfaric, avec qui nous avons eu l'occasion de nous entretenir de ces identifications, nous a soumis certaines hypothèses qui nous paraissent séduisantes. Nous souhaitons de le voir bientôt les développer et les publier.

TEXTES HISTORIQUES.

Les témoignages chinois relatifs au manichéisme ont déjà été étudiés à maintes reprises. Dès le XVIIIe siècle, de Guignes avait cru reconnaître les manichéens dans les *mo-ni* des historiens chinois (1). Depuis une quinzaine d'années, le P. Havret, Devéria, nous-mêmes avons reproduit et traduit un bon nombre de textes; plusieurs de ces textes étaient déjà utilisés d'ailleurs dans un article russe de Palladius, que la sinologie «occidentale» a jusqu'ici négligé (2). Des recherches plus éten-

(1) «Je les soupçonne chrétiens manichéens», dit de Guignes en 1756 (*Histoire générale des Huns*, II, 24; cf. encore t. I, 2e partie, p. 377; aussi GEORGI, *Alphabetum tibetanum*, p. 401).

(2) L'article de Devéria et les nôtres sont indiqués dans la bibliographie placée en tête du présent mémoire. Les indications réunies par le P. Havret se trouvent dans sa *Stèle chrétienne de Si-ngan-fou*, IIe partie, p. 258-261. Quant à l'article de l'archimandrite Palladius, il est intitulé *Старинные слѣды христіанства въ Китаѣ, по китайскимъ источникамъ*, et occupe les pages 1-64 du tome I du *Восточный Сборникъ*, Saint-Pétersbourg, 1877, in-8°. Malgré la date de 1877 indiquée par le volume, ce tome I (et unique) du *Восточный Сборникъ* a paru en deux fascicules, et le premier, où se trouve l'article de Palladius, était en réalité publié dès 1872. En dehors de l'emploi de la langue russe, une confusion a pu se produire qui a nui à la diffusion de ce travail excellent : le *Chinese Recorder* de 1875 a publié un article de Palladius intitulé *Traces of Christianity in Mongolia and China in the XIIIth century, drawn from Chinese sources*; on a conclu de la parenté des titres à l'identité des textes. En réalité, l'article du *Chinese Recorder* ne donne, du travail russe de 1872, que la partie relative à l'époque mongole, mais il y manque aussi bien toute la première partie de l'article russe, relative à l'histoire du christianisme en Chine avant le XIIIe siècle, qu'un appendice de premier ordre consacré au manichéisme et au mazdéisme. Palladius ne reproduisait pas les textes originaux, et ses références nous paraissent aujourd'hui trop vagues; mais son immense lecture et son parfait bon sens lui ont fait presque toujours pressentir les

dues nous valent aujourd'hui des trouvailles nouvelles. Même pour les textes connus depuis longtemps, il nous a paru possible, à la lumière des documents retrouvés en Asie Centrale, d'en mieux dégager le sens et la portée. Telle est la raison de l'enquête dont nous publions ici les résultats.

Nous avons volontairement restreint cette enquête au manichéisme seul. Le manichéisme et le mazdéisme ne sont pas sans présenter quelques analogies qu'explique fort bien leur histoire. Il n'y a donc pas lieu de s'étonner si certains auteurs chinois, mal informés ou écrivant de seconde main, les ont confondus. C'est ainsi que le moine 志磐 Tche-p'an, qui, après onze ans de travail, acheva son 佛祖統紀 *Fo tsou t'ong ki* en 1269, parle de «Zoroastre de Perse» qui «institua la religion manichéenne du dieu céleste du feu»(1). Mais quand il s'agit du 祆神 *hien-chen*, «dieu céleste», ou 火祆 *houo-hien*, «dieu céleste du feu», les précisions fournies par le nom de Sou-lou-tche (Zoroastre)(2), fondateur de cette religion, et par le titre de 穆護 *mou-hou* (**muk-γu*, «mage»)(3) donné à ses prêtres, ne laissent pas de doute que les textes aient essentiel-

solutions que le progrès de nos études a lentement consacrées. Nous citerons l'article de Palladius sous l'abréviation : PALLADIUS, *Slědy*.

(1) *Fo tsou t'ong ki*, chap. 39, dans *Tripit.* de Tōkyō, 致, IX, 71 v° : 初波斯國蘇魯支立末尼火祆教; mention analogue au chapitre 54, fol. 151 r°.

(2) Cf. CHAVANNES, *Le nestorianisme*, p. 61 (où la transcription Sou-li-tche est une inadvertance). Le nom Sou-lou-tche correspond à la forme Zrušč que les fragments manichéens de Tourfan ont fournie pour le nom de Zoroastre (cf. par ex. VON LE COQ, *Ein manich.-uigur. Fragment*, p. 401). Jusqu'ici, l'ouvrage le plus ancien où le nom de Sou-lou-tche soit signalé (mais naturellement pour une date bien antérieure) est le 西溪叢語 *Si k'i ts'ong yu* de Yao K'ouan, qui date de la première moitié du XII° siècle (cf. HAVRET, *Stèle chrétienne*, II, 382).

(3) Cette transcription, comme sa variante moins fréquente 牧護 *mou-hou* (**muk-γu*), prouvent que le nom a été entendu par les Chinois sous une forme vocalisée en *u* ou *o* comme le persan moderne مغ *muγ*, *mōγ*, sans doute **moγu* (cf. le *moγoč* emprunté en turc dans F. W. K. MÜLLER, *Uigurica*, I, 6-9), mais non sous les formes vocalisées en *a* du type du pehlvi *magu*.

lement en vue le mazdéisme. Les renseignements du *Fo tsou t'ong ki* ne sont pas sans valeur, même pour l'époque ancienne : on verra tout à l'heure qu'il est encore le seul à nous fournir un texte précis sur la première arrivée d'un religieux manichéen à la cour de Chine en 694. Mais c'est une compilation de valeur inégale, faite un peu au hasard des sources dont Tche-p'an a pu disposer. Que Tche-p'an ne soit même pas responsable de cette confusion, que d'autres écrivains l'aient commise peut-être avant lui, et que parfois nous devions dans l'avenir rapporter au manichéisme certains témoignages où il est question du *hien-chen* ou du *houo-hien*, nous ne le nions pas *a priori*; mais cette nécessité ne nous est pas encore apparue dans les faits. Une nouvelle étude minutieuse de tous les témoignages chinois relatifs au mazdéisme établira seule si cet examen laisse un résidu étranger, de toute façon peu considérable, et qu'il faudra reporter au fonds du manichéisme. Jusque-là la distinction s'impose, absolue, entre les deux séries de textes. Aucune mention du *hien-chen* ne sera donc invoquée ici comme témoignage relatif à la religion de Mâni.

Un érudit chinois, 蔣 斧 M. Tsiang Fou, qui a publié à la fin de 1909 le fragment manichéen retrouvé par l'un de nous à Touen-houang, estime que le manichéisme s'était introduit en Chine dès l'époque des Tcheou septentrionaux (558-581) et des Souei (581-618). En effet, dans la *Description de Tch'ang-ngan* écrite par 宋 敏 求 Song Min-k'ieou (1019-1079)[1], il est question du temple appelé Ta-yun-king-sseu, temple du Sutra du Grand Nuage (大 雲 經 寺). Ce temple, dit Song Min-k'ieou[2], s'appelait autrefois temple Kouang-ming; il fut

[1] Ces dates sont tirées de la biographie de Song Min-k'ieou (*Song che*, chap. 291, fol. 4 v°-5 r°).

[2] 長 安 志 *Tch'ang ngan tche* (chap. 10, fol. 4 v° de la réimpression de 1887 du *King hiun t'ang ts'ong chou*) : (大雲經寺) 本名光明寺。隋開皇四年文帝爲沙門法經所立。時有延興

élevé sous la dynastie Souei, la quatrième année *k'ai-houang* (584), par l'empereur Wen en faveur du *çramaṇa* Fa-king; or il y avait alors un religieux du temple Yen-hing, nommé T'an-yen, qui eut l'occasion de faire présent à l'[empereur] Wen, de [la dynastie] Souei, d'une torche de cire qui s'enflammait d'elle-même. Émerveillé de ce prodige, [l'empereur] Wen de [la dynastie] Souei voulut changer le nom du temple où résidait ce religieux et l'appeler temple Kouang-ming; mais T'an-yen demanda qu'on élevât pour lui un autre temple afin de répandre sa religion. En ce moment, le temple [qui fut plus tard le temple du Sūtra du Grand Nuage] n'avait pas encore reçu de nom; ce fut donc à lui qu'on imposa le nom [de temple Kouang-ming]. Au commencement du règne de l'impératrice douairière Wou, un *çramaṇa* de ce temple, nommé Siuan-tcheng, présenta au trône le *Sūtra du Grand Nuage*; or, dans ce *sūtra*, il y avait une prédiction magique relative à une souveraine; on changea donc le nom du temple en celui de temple du Sūtra du Grand Nuage, et on ordonna d'établir dans chaque préfecture de l'empire un temple du Sûtra du Grand Nuage. »

Si on rapproche de ce texte celui qui nous apprend que, en 768 et 771, les temples élevés par les manichéens reçurent le nom de temples Ta-yun-kouang-ming[1], on peut se demander, avec M. Tsiang Fou, si le temple qui, en 584, reçut le nom de Kouang-ming, et, en 690, celui de Ta-yun, n'était pas lui-même un temple manichéen. Le religieux qui, en 584, fut installé dans ce temple, se prévalait du miracle d'une

寺僧曇延因隋文賜以蠟燭自然發焰。隋文奇之。將改所住寺爲光明寺。曇延請更立寺以廣其教。時此寺未制名。因以名焉。武太后初此寺沙門宣政進大雲經。經中有女主之符。因改爲大雲經寺。遂令天下每州置一大雲經寺。

[1] Cf. *infra*, textes nos X à XII.

torche qui s'allumait d'elle-même; n'était-il pas un sectateur de la religion de la Lumière et n'était-ce pas cette religion qu'il prétendait répandre?

Quelque spécieux que soient ces raisonnements, ils ne résistent pas à un examen attentif des faits. Nous possédons le *Sūtra du Grand Nuage* où se trouvait la prédiction qu'on appliqua à l'impératrice Wou [1]; c'est un ouvrage qui est purement bouddhique. D'autre part, nous connaissons diverses inscriptions relatives à des temples qui, en 690, prirent le nom de temples du Grand Nuage (大雲寺 Ta-yun-sseu); tous sont consacrés à la religion bouddhique [2]. Quant au miracle de la torche, il n'a rien de si particulier qu'il faille, pour l'expliquer, recourir au manichéisme; assurément on n'eût jamais proposé une pareille hypothèse si elle n'avait été suggérée au préalable par les noms de Kouang-ming et de Ta-yun; or nous avons vu que ces noms ne prouvent rien. En conclusion, le texte précité du *Tch'ang ngan tche* ne nous paraît avoir aucun rapport avec le manichéisme; on ne saurait en faire

(1) Voir *Catalogue* de Nanjio, n° 244, et *Tripit.* de Tōkyō, 盈, fasc. 10. Sur la prédiction qu'on applique à l'impératrice Wou, voir Chavannes, *Dix inscriptions chinoises de l'Asie Centrale*, p. 236, note. Il n'est pas sûr d'ailleurs que ce *Sūtra du Grand Nuage* soit bien authentique, c'est-à-dire, au point de vue chinois, traduit d'un original hindou. Il n'a pas de contrepartie tibétaine, et sa présentation par Siuan-tcheng cadre mal avec l'indication traditionnelle qui le fait traduire en 397-439. Pour élucider la question, il faudrait se livrer à une étude critique que nous n'avons pas entreprise. Dans le 日聞錄 *Je wen lou* (deuxième moitié du xiv° siècle; fol. 13 r° de l'édition du *Cheou chan ko ts'ong chou*), le principal rôle dans la présentation du *Ta yun king* à l'impératrice Wou est attribué au moine 法明 Fa-ming; mais peut-être ce nom est-il fautif.

(2) Inscription de 701 à Ho-nei hien, c'est-à-dire dans la ville préfectorale de Houai-k'ing de la province de Ho-nan (texte dans *Kin che ts'ouei pien*, chap. 64, fol. 4 v°-6 r°); — inscription de 711 à Leang-tcheou dans la province de Kan-sou (*ibid.*, chap. 69, fol. 7 v°-8 v°); — inscription de 953 à Yi-tou hien de la province de Chan-tong (*Kin che siu pien*, chap. 12, fol. 8 v°-9 r°); — inscription de 1563 à Leang-tcheou, dans la province de Kan-sou (texte et traduction dans *Dix inscriptions chinoises de l'Asie Centrale*, p. 233-241).

état pour établir que cette religion aurait été connue en Chine dès l'époque des Souei [1].

[**Texte I.**] C'est dans les *Mémoires* de Hiuan-tsang que se trouve, comme l'a indiqué Marquart [2], la première mention chinoise des manichéens; nous y lisons en effet [3] que, dans le royaume de Po-la-sseu 波剌斯 (Perse), «les sanctuaires des dieux sont extrêmement nombreux; ce sont ceux que vénèrent les adeptes de l'hérésie des T'i-na-pa». 天祠甚多。提那跋外道徒爲所宗也。 Ces T'i-na-pa sont sûrement les Dênâvarî [4] manichéens.

[**Texte II.**] Entre la constatation qu'a faite entre 630 et 640 Hiuan-tsang de la présence du manichéisme en Perse et l'apparition de cette religion en Chine, il ne se passe pas un très long espace de temps. C'est en effet la première année *yen-tsai* (694) qu'«un homme du royaume de Po-sseu (Perse), nommé Fou-to-tan (*Note* : c'était un homme du pays de Ta-

[1] Il se peut que le nom de Mâni se rencontre dans un texte du temps des Souei, relatif à l'Asie Centrale, mais le cas est trop douteux pour que nous ne nous bornions pas à le signaler en note. Du IVe au VIIIe siècle, la musique des royaumes d'Asie Centrale fut assez goûtée en Chine. C'est ainsi que le *Souei chou* (chap. 14, fol. 19 v°) nous a conservé, en transcription et en traduction, les noms des notes dans une gamme de sept notes introduite en Chine par un habitant de Koutchar; les originaux ne se laissent pas encore restituer et ne paraissent pas purement sanscrits, encore que le nom de la sixième note, 般贍 *pan-tchan* (**pan-č'am*), traduit en chinois par «cinq», indique une origine indo-iranienne. Or, au chapitre 15, fol. 16 r° du même *Souei chou*, il est question de la musique que jouèrent à la capitale, apparemment en 610, les gens de Kao-tch'ang (région de Tourfan), et dont on cite l'air de danse *p'o-k'ie-eul* (婆伽兒舞曲) et l'air au refrain *chan-chan-mo-ni* (善善摩尼解曲). *Chan-chan-mo-ni*, si toutefois le texte n'est pas altéré, peut se rendre par «Bien! bien! Mâni» ou par «Bien! bien! ô *mani*», suivant qu'on y verra Mâni ou la *mani* du bouddhisme; le nom de *p'o-k'ie-eul* ne rappelle rien.

[2] *Osteuropäische und ostasiatische Streifzüge*, p. 502.

[3] Hiuan-tsang, trad. JULIEN, *Mémoires*, II, 179; *Tripit.* de Tōkyō, 致, VII, 59 r°.

[4] Sur ce terme, cf. *supra*, 1re partie, p. 554, n. 1.

ts'in de la mer occidentale) vint rendre hommage à la cour en apportant la fausse religion du *Eul tsong king* (*Livre des deux Principes*)» 延載元年。。。波斯國人拂多誕[西海大秦國人]持二宗經僞教來朝[1]。Dans un bref commentaire additionnel où il mélange mazdéisme et manichéisme, Tche-p'an répète seulement que «Fou-to-tan du Po-sseu (Perse) présenta le *Eul tsong king*». Il est curieux que ce texte essentiel nous apparaisse pour la première fois en 1269. Tche-p'an y accroche une longue citation relative aux «deux principes» et provenant du *Che men tcheng t'ong* accru par Tsong-kien (cf. *infra*, texte XLIX); on peut en déduire avec vraisemblance que le *Che men tcheng t'ong* de Tsong-kien, en 1237-1240, mentionnait déjà Fou-to-tan et le *Eul tsong king*. Quoi qu'il en soit d'ailleurs, la valeur du renseignement n'est pas douteuse. Le traité manichéen retrouvé à Touen-houang a montré seulement que Fou-to-tan n'était pas un nom d'homme, comme semblait le faire croire ce texte, mais que c'était un titre[2]. M. Gauthiot a proposé hypothétiquement d'y voir un mot pehlvi *fur-šta-dān* qui signifierait «celui qui sait la doctrine». Quant au *Eul tsong king*, nous avons groupé déjà sous une rubrique spéciale les renseignements qui nous sont parvenus à son sujet[3].

En 719, un autre manichéen arrive à la cour de Chine, et, de même que son prédécesseur était reconnaissable à son titre de *fou-to-tan*, il n'est pas moins bien caractérisé par son titre de *mou-chö*; en effet le terme *mou-chö*, qu'on retrouve dans

[1] *Fo tsou t'ong ki*, chap. 39, fol. 76 r°; le même texte, moins la note mise ici entre crochets, se retrouve au chapitre 54, fol. 151 r°. La glose sur le Ta-ts'in ajoutée par Tche-p'an n'a, vu sa date, aucune autorité particulière. Cf. antérieurement CHAVANNES, *Le nestorianisme*, p. 63-64; DEVÉRIA, *Musulmans*, p. 456-457.

[2] Cf. *supra*, 1re partie, p. 570, n. 1.

[3] Cf. *supra*, p. 133-145.

l'inscription de Karabalgasoun et dans le *Traité manichéen*[1], est très certainement un rang de la hiérarchie ecclésiastique manichéenne. Voici le texte en question.

[**Texte III.**] «La septième année *k'ai-yuan* (719), lisons-nous dans le *Ts'ö fou yuan kouei*[2], le sixième mois, le royaume des Ta-che (Arabes), le royaume de T'ou-houo-lo (Tokharestan) et le royaume de l'Inde du Sud envoyèrent des ambassadeurs rendre hommage et apporter tribut. Pour ce qui est du royaume de T'ou-houo-lo, le roi de Tche-han-na (Jaghāniyān), nommé Ti-chö (Teš)[3], [fit] présenter à l'empereur une re-

[1] Cf. *supra*, 1re partie, p. 569-570, où M. Gauthiot avait rétabli hypothétiquement un pehlvi **mōže*, et p. 590, où il signale le correspondant sogdien *mwžk'*, «maître»; pour la transcription turque *možak* et *mołak* de la forme sogdienne, cf. *supra*, p. 100.

[2] Le 冊府元龜 *Ts'o fou yuan kouei* date de l'an 1013; nous citons d'après l'édition de la Bibliothèque nationale, nouveau fonds chinois, n° 548; cette édition, de 1672, est très médiocre, mais c'est pratiquement la seule qu'on puisse se procurer. Le texte en question se trouve au chapitre 971, fol. 3 v°. Pour les traductions antérieures, cf. CHAVANNES, *Le nestorianisme*, p. 46-49. Le même texte se retrouve au chapitre 997, fol. 3 v°-4 r°, avec des variantes insignifiantes, sauf une addition finale : 其長男吉獵顛 «Son fils aîné [s'appelait ?] Ki-lie-tien.» Ce membre de phrase est surprenant. Nous avons ajouté entre parenthèses les mots «s'appelait», mais ils ne s'omettent pas régulièrement dans les textes chinois. On attendrait : «son fils aîné, Ki-lie-tien, ...» puis un verbe qui manque ici. De plus, il faudrait savoir de qui Ki-lie-tien serait le fils, du roi du Tokharestan ou du *mou-cho* ? Le fait que le *mou-cho* est un «élu» ne laisse pas de doute, selon tout ce qu'on sait du manichéisme, sur son celibat. Comme tout ce qui précède reproduit la requête du roi du Tokharestan, il nous semble qu'il doit s'agir plutôt de son fils, mais le texte est incomplet. Après le texte qui est donné au chapitre 971, le texte identique du chapitre 997 devait avoir originairement un paragraphe consacré à Ki-lie-tien, mais dont il ne nous est parvenu que les premiers mots. Quant au nom de Ki-lie-tien (*K'it [*ou* K'ir]-l'ap-t'en), il est difficile de ne pas le rapprocher phonétiquement de celui de 羯獵顛 Kie-lie-tien (*K'at [*ou* K'ar]-l'ap-t'en), que portait un général de Koutchar qui eut maille à partir avec les Chinois en 647 et 658 (cf. CHAVANNES, *Documents sur les Tou-kiue occidentaux*, p. 116-118). Peut-être ce général de Koutchar était-il un émigré iranien.

[3] Ti-cho est *T'ĕ-š'a. C'est Marquart qui a identifié Ti-cho à Teš le borgne, vice-roi du Tokharestan, qui est cité par Ṭabarī (cf. MARQUART, *Historische*

quête pour lui offrir un grand *mou-chö*, homme versé dans l'astronomie; cet homme [, disait-il,] est d'une sagesse très profonde; il n'est aucune question à laquelle il ne sache répondre; j'espère humblement que l'empereur, dans sa bonté, fera appeler auprès de lui le *mou-chö* et l'interrogera en personne sur l'état des choses chez votre sujet, ainsi que sur nos doctrines religieuses : l'empereur reconnaîtra que cet homme a bien de telles capacités; je souhaite et je demande que, par ordre [de l'empereur], il soit subvenu à son entretien et en même temps qu'on établisse une église pour qu'il s'y acquitte du culte prescrit par sa religion.» [開元七年] 六月大食國吐火羅國南天竺國遣使朝貢。其吐火羅國支汗那王帝賒上表獻解天文人大慕闍。其人智慧幽深。問無不知。伏乞天恩喚取慕闍。親問臣等事意及諸教法。知其人有如此之藝能。望請令其供奉并置一法堂。依本教供養。

[**Texte IV.**] Sous une forme plus résumée, les mêmes indications se trouvaient déjà dans la géographie 太平寰宇記 *T'ai p'ing houan yu ki*, publiée entre 976 et 983, au chapitre 186, article du Tokharestan : «La septième année *k'ai-yuan* (719), le *ye-hou* (*yabγu*) de ce pays[1], Ti-chö (Teš) du Tchehan-na (Jaghāniyān) adressa à l'empereur une requête pour offrir un grand *mou-chö* qui était astronome, en demandant qu'on le mît à l'épreuve.» 開元七年其葉護支汗那帝賒上表獻天文人大慕闍[2]請加試驗。

Glossen zu den alttürkischen Inschriften, dans *W. Z. K. M.*, t. XII, p. 172). La prononciation ancienne **t'ě* ou au moins **t'ï* est plus exacte que celle de **t'i* que l'un de nous a récemment donnée pour le premier caractère (*T'oung Pao*, II, XIII, 353).

(1) Le *Sin t'ang chou* (chap. 221 下, fol. 4 v°) dit en effet que le roi du Tokharestan portait le titre turc de *ye-hou* (*yabγu*); cf. CHAVANNES, *Documents sur les Tou-kiue occidentaux*, p. 157.

(2) L'édition du Kin-ling-chou-kiu (Nankin, 1882, chap. 186, fol. 10 r°) écrit ici 闇 *ngan* au lieu de 闍 *chö*; c'est une leçon manifestement fautive.

[**Texte V.**] Treize ans après la venue du grand *mou-chö* astronome, un édit condamnait en principe le manichéisme, tout en lui accordant la liberté sinon de propagande, du moins de culte. La mention de cet édit se trouve dans le 通典 *T'ong tien*, composé de 766 à 801 par l'écrivain 杜佑 Tou Yeou[1]. Le passage est ainsi conçu : « La vingtième année *k'ai-yuan* (732), le septième mois, un ordre impérial [dit] : La doctrine de Mo-mo-ni (Mâr Mâni) est foncièrement une croyance perverse; faussement elle prend le nom du bouddhisme et trompe [ainsi] le peuple; c'est ce qu'il convient d'interdire formellement. Mais, puisque c'est la religion indigène des Hou occidentaux et autres, s'ils la pratiquent personnellement, il ne faut pas leur en faire crime. » 開元二十年七月勅。末摩尼法本是邪見。妄稱佛教。誑惑黎元。宜嚴加禁斷。以其西胡等既是鄉法。當身自行。不須科罪者。Ce texte semble indiquer que, depuis 719, le manichéisme avait cherché à recruter en Chine même un certain nombre d'adeptes. On notera la forme Mo-mo-ni (Mâr Mâni), qui a été signalée plus haut à propos du *Houa hou king*[2] et que l'on retrouvera dans les textes VIII et XLVI.

[**Texte VI.**] C'est évidemment un texte très voisin de celui du *T'ong tien* qui est à la base du passage suivant du *Fo tsou t'ong ki*[3] : « Sous [l'empereur] Hiuan-tsong, la vingtième

[1] Chap. 40, fol. 11 v°, de l'édition de 1747 (Bibl. nat., nouveau fonds chinois, n° 329). Cf. antérieurement Pelliot, *Le sa-pao*, dans *B. E. F. E.-O.*, III, 670.

[2] Cf. *supra*, p. 122, n. 2.

[3] Chap. 54, fol. 151 r°. Dans le chapitre 40 du même ouvrage, fol. 79 v°, la leçon 託 *t'o* est substituée à 稱 *tch'eng*, et la leçon 湖 *hou* à 胡 *hou*. Il est évident que 湖 *hou* est fautif, puisqu'il s'agit des peuples Hou d'Occident (c'est-à-dire en principe, sous les T'ang, des Iraniens) et non du lac Si-hou. Quant au mot *t'o*, il a, entre autres sens, celui de « se donner faussement pour »; le sens reste donc le même qu'avec *tch'eng*.

année *k'ai-yuan* (732), un ordre impérial [dit] : La doctrine de Mo-ni (Mâni) est foncièrement une croyance perverse; faussement elle prend le nom du bouddhisme. Mais puisque c'est la religion des maîtres [1] des Hou d'Occident, si leurs disciples la pratiquent personnellement, ils ne devront pas être jugés comme des coupables.» 玄宗開元二十年敕。末尼本是邪見。妄稱佛教。既爲西胡師法。其徒自行。不須科罰。Tche-p'an, l'auteur du *Fo tsou t'ong ki*, écrit ici le nom des manichéens 末尼 *mo-ni* (**mwat* [ou *mwar*]-*n'i*); c'est l'orthographe qu'il a généralement adoptée, au lieu que tous nos textes historiques ont 摩尼 *mo-ni* (**mwa-n'i*). Comme il semble bien que son texte dérive ici du *T'ong tien* ou d'une source qui, comme le *T'ong tien*, écrivait 末摩尼 Mo-mo-ni (Mâr Mâni), on voit que c'est sans doute par une contraction arbitraire de Mo-mo-ni que Tche-p'an a obtenu son orthographe anormale [2].

[**Texte VII.**] Tou Yeou, à qui nous devons la mention la plus ancienne de l'édit de 732, a également inséré dans son *T'ong tien* d'importants fragments de la relation de voyage écrite par son parent 杜環 Tou Houan, qui fut prisonnier des Arabes de 751 à 762 [3]. Parmi ces fragments, il en est un où, après avoir parlé du royaume de 拂菻 Fou-lin qu'on appelle aussi 大秦 Ta-ts'in et de quelques autres royaumes, Tou

(1) Le mot «maître» ne paraît pas employé ici de façon vague, c'est la traduction régulière du sogdien *mwčk'*, et par suite de *mou-chö* (cf. *supra*, 1re partie, p. 570, 590). Quand donc le texte parle des 徒 *t'ou*, «disciples, adeptes», il doit s'agir des simples religieux, disciples de ces διδασκάλοι.

(2) A l'époque de Tche-p'an d'ailleurs, c'est-à-dire au XIIIe siècle, les implosives avaient disparu du chinois du Nord, et la différence entre les deux *mo* n'était plus qu'une question de ton. Il est probable en outre que le dernier mot du texte de Tche-p'an, 罰 *fa*, est altéré du 罪 *tsouei* donné par le *T'ong tien*.

(3) Cf. CHAVANNES, *Documents sur les Tou-kiue occidentaux*, p. 298.

Houan ajoute[1] : « Dans ces divers royaumes, dans les montagnes (?)[2] qu'on traverse lorsqu'on voyage par terre, les Hou sont d'une seule race, mais les religions y sont de plusieurs sortes. Il y a la religion des 大食 Ta-che (Arabes), la religion du 大秦 Ta-ts'in, la religion des 尋尋 Siun-siun; les Siun-siun sont, de tous les barbares, ceux chez qui l'inceste est le plus répandu[2]; ils ne parlent pas pendant les repas. » 諸國

(1) *T'ong tien*, chap. 193, fol. 12 r°. Ce texte est reproduit, comme d'ailleurs tous les fragments de la relation de Tou Houan, dans le 通志 *T'ong tche* de 鄭樵 Tcheng Ts'iao (1106-1166), chap. 196, fol. 76 r° (la seule variante, purement verbale, consiste à écrire 有數等法 au lieu de 法有數般); il se retrouve en outre dans le *T'ai p'ing houan yu ki* (chap. 184, fol. 3 r°), et a enfin passé dans le chapitre 330 de Ma Touan-lin.

(2) La construction est assez étrange; M. Hirth (*China and the Roman Orient*, p. 84) a construit un peu différemment et a fait porter 山 *chan* sur 胡 *hou*.

(3) Le sens de cette dernière phrase est, au premier abord, assez obscur. M. Hirth, traduisant le texte d'après Ma Touan-lin, l'a rendue ainsi (*China and the Roman Orient*, p. 84) : « The Hsün-hsün have most frequent illicit intercourse with barbarians. » Dans le travail de Vasil'ev dont il va être question à propos de ce même texte, on trouve la traduction suivante : « Entre tous les barbares, c'est chez les Siun-siun que l'inceste est le plus répandu. » La difficulté vient de l'expression 蒸報 *tcheng-pao*, qui n'est jusqu'ici attestée ni dans les dictionnaires européens ni dans le *P'ei wen yun fou*. Le mot 蒸 *tcheng* s'emploie parfois pour 烝 *tcheng*, lequel a, entre autres sens, celui de « commettre un inceste »; mais on ne voit pas comment *tcheng-pao* est venu à s'employer de cette façon. Cependant, la traduction de Vasil'ev ne nous paraît pas prêter au doute. Dans le *Kieou t'ang chou* (chap. 198, fol. 1 v°), en un paragraphe consacré à une tribu qui paraît apparentée aux Tibétains, celle des 党項 Tang-hiang, il est dit que ces gens épousent leurs tantes, belles-sœurs, etc., et le texte ajoute cette phrase très semblable à celle de Tou Houan : « Pour ce qui est des incestes de la pire débauche, entre tous les barbares c'est chez [les T'ang-hiang] qu'ils sévissent le plus » (淫穢烝褻諸夷中最爲甚). Chez une autre population voisine des Tang-hiang, celle des 宕昌 Tang-tch'ang, le *Pei che* (chap. 96, fol. 9 r°) mentionne aussi la coutume d'épouser les tantes, belles-sœurs, etc., et, dans un passage parallèle, le *T'ai p'ing houang yu ki* (chap. 188, fol. 11 r°) remplace cette énumération par les simples mots : « Ils ont des mœurs incestueuses » 俗有蒸報); le sens de *tcheng-pao* nous paraît donc désormais certain : *tcheng-pao* est synonyme de *tcheng-sie*, c'est bien l'inceste que Tou Houan a eu en vue. Comme on va le voir, le nom de Siun-siun prouve qu'il s'agit non des manichéens, mais des maz-

陸行之所經山。胡則一種。法有數般。有大食法。有大秦法。有尋尋法。其尋尋烝報於諸夷狄中最甚。當食不語。

Ce texte vise-t-il d'une manière quelconque les manichéens? On l'a soutenu. Lorsque l'inscription de Karabalgasoun eut été découverte, les autorités russes soumirent l'estampage de la partie chinoise aux membres du conseil des Affaires étrangères chinois, alors le Tsong-li-yamen. Les membres de ce *yamen* rédigèrent sur l'inscription une notice historique qui a été reproduite et traduite par Vasil'ev dans le troisième fascicule du *Recueil des travaux de l'expédition de l'Orkhon*[1]. Cette notice cite plus ou moins fidèlement un certain nombre de textes relatifs au manichéisme, et invoque entre autres les Siun-siun de Tou Houan. Mais les membres du Tsong-li-yamen ne se sont-ils pas mépris? La religion des Ta-che est naturellement l'islam; celle du Ta-ts'in doit être le nestorianisme. Pour la troisième religion, on peut *a priori* songer au mazdéisme autant

déens, et les textes ne laissent pas de doute que l'inceste ait été accepté et recommandé dans le mazdéisme, tout au moins «dans les derniers temps de la dynastie sassanide, et pour plusieurs siècles après elle» (West, *Pahlavi Texts*, II, 428; cf. aussi Geiger et Kuhn, *Grundriss*, II, 682; à un point de vue un peu différent, Devéria, *Musulmans*, p. 468). Il nous paraît clair enfin que ce même texte de Tou Houan est à la base des dernières phrases de l'article consacré au Fou-lin par le *Sin t'ang chou* (chap. 221 下, fol. 8 r°); mais le nom des Siun-siun y a été altéré en Siun par la chute d'un mot, et cette leçon erronée a faussé toute la traduction que M. Hirth a donnée de ce passage dans *China and the Roman Orient*, p. 61.

[1] *Сборникъ Трудовъ Орхонской экспедиціи*, III, *Китайскія надписи на орхонскихъ памятникахъ въ Кошо-цайдамѣ и Карабалгасунѣ*, par В. П. Васильевъ, Saint-Pétersbourg, 1897, in-4°, 36 pages + 23 de texte chinois + 3 planches. Il en a été un peu de ce travail de Vasil'ev comme de l'article de Palladius sur le christianisme dans le *Vostočnyï Sbornik* : il était en russe, et une autre traduction de ces inscriptions par Vasil'ev avait paru en allemand dans *Die Altürkischen Inschriften der Mongolei*; on n'a pas supposé que le contenu des deux mémoires fût différent. Nous citerons cette publication russe sous le titre : Vasil'ev, *Kitaïskiya nadpisi*. Le passage sur la religion des Siun-siun est à la page 34.

qu'au manichéisme. Or le baron Rosen a donné à Vasil'ev un renseignement important : c'est que les Arabes ont appelé les Zoroastriens du nom de Zemzem (Zamzam), «les chuchoteurs» [1]. Vasil'ev ajoute ce commentaire : «En fait, ils [les Zoroastriens] vivaient même avec leurs sœurs. En chinois, il n'y a pas de *z*, et les finales en *m* passent à *n*. D'ailleurs le nom même des Sassanides a pu donner naissance à cette appellation.» Le sens de *tcheng-pao* nous paraît très suffisamment établi, et nous pourrions en effet invoquer l'argument tiré de l'inceste; quant au nom des Sassanides, il faut le laisser hors de cause. Mais la correspondance même des deux formes est encore plus étroite que ne le suppose Vasil'ev, car, s'il n'y a plus aujourd'hui de *z* initial en chinois, il y en avait sous les T'ang, et Siun-siun est *Z'im-z'im [2]. Pour intéressant que soit le texte de Tou Houan, c'est donc à tort que les membres du Tsong-li-yamen ont cru y trouver une mention des manichéens.

Le manichéisme, introduit en Chine par un *fou-to-tan* en 694, avait commencé à se répandre après la venue d'un *mou-chö* astronome en 719; en 732, sa condamnation toute théorique se terminait par un privilège de libre exercice pour ses adeptes non chinois; c'était presque un succès pour la religion étrangère. A quelques égards, la situation n'est pas sans rap-

[1] Le texte de Vasil'ev écrit Zemzet, mais c'est une faute d'impression (cf. زَمْزَمَة et زَمَازِمِيَّة dans Biberstein-Kazimirski, *Dict. arabe-français*, revu par Ibed Gallab, t. II, p. 411; pour les prières «murmurées», cf. West, *Pahlavi Texts*, I, 278, n. 1. Le *Arabic-English Lexicon* de Lane, t. I, p. 1248, donne comme un des sens de *zamzam* «...gibbering... of the Persians... over their eating, while they are [in a manner] speechless...», et sous زَمْزَمَ, «son of a Magian, means : He affected, *or* constrained himself, to speak, on the occasion of eating, while closing his mouth». Ces explications correspondent bien au dernier membre de phrase de Tou Houan : «Ils ne parlent pas pendant les repas.»

[2] Il y a doute sur le timbre de la voyelle *i*, *ä* ou *é*. Mais l'insertion de l'*u* est, dans ce mot, un phénomène récent.

peler celle qui nous est bien connue au début du XVIIe siècle, lors de l'arrivée de Ricci à Pékin. Les premiers missionnaires jésuites étaient avant tout des apôtres, mais aussi des savants; ce sont leurs connaissances scientifiques qui assurèrent longtemps la liberté de leur apostolat. Or, au début du VIIIe siècle comme dans les premières années du XVIIe, le calendrier avait donné des mécomptes; des éclipses attendues ne s'étaient pas produites. Astronomes ou astrologues de la Cour rivalisaient d'intrigues [(1)]. En 664, pour le début d'un nouveau cycle, 李淳風 Li Tch'ouen-fong avait présenté au trône et fait adopter à partir de 665 un calendrier qui avait reçu le nom de 麟德曆 *Lin tö li* [(2)]; tous les partisans des computs étrangers s'emparaient de ses erreurs pour le faire condamner. Trois « clans » ou trois « écoles » d'astronomie hindoue étaient représentés à Si-ngan-fou par les Gautama, les Kāçyapa et les Kumāra [(3)]. En 684, un membre du clan des Gautama, 瞿曇羅 K'iu-t'an Lo, fit pour l'impératrice Wou un nouveau calendrier dont le succès fut éphémère [(4)]. En 718, un autre membre du clan des Gautama, 瞿曇悉達 K'iu-t'an Si-ta (Gautama Siddhārtha), présenta au trône un calendrier adapté et presque traduit d'un calendrier hindou, le 九執曆 *Kieou tche li;* il ne put le faire promulguer [(5)]. Dès 721, le célèbre moine et astronome boud-

(1) L'un de nous a réuni un assez grand nombre de notes concernant les influences étrangères qui se sont exercées sur l'astronomie et l'astrologie chinoises à l'époque des T'ang, et compte en faire l'objet d'un travail indépendant. Les indications données ici sont très succinctes et ne visent qu'à poser la question au point de vue de l'histoire du manichéisme.

(2) Cf. *Sin t'ang chou*, chap. 26, fol. 1 r°.

(3) Cf. l'ouvrage d'Amoghavajra et Yang King-fong dont il sera question plus loin (p. 168), fol. 56.

(4) Cf. *Sin t'ang chou*, chap. 26, fol. 1 r°.

(5) Cf. *Sin t'ang chou*, chap. 28 下, fol. 11 v°. Ce calendrier nous a été conservé au chapitre 104 du 開元占經 *K'ai yuan tchan king*, qui est une œuvre d'astrologie composée dans la première moitié du VIIIe siècle par Gautama Siddhārtha lui-même (cf. WYLIE, *Notes on Chinese literature*, p. 105).

dhiste 一行 Yi-hing se mettait à son tour aux calculs d'un nouveau système, mais il mourut en 727 sans avoir achevé le 大衍曆 *Ta yen li*. Par ordre de l'empereur, le bureau du calendrier compléta le travail de Yi-hing et le *Ta yen li* fut distribué en 729. Immédiatement, le clan des Gautama proteste; 瞿曇譔 Kiu-t'an Tchouan accuse Yi-hing d'avoir pillé le *Kieou tche li*. Une commission est nommée et, à l'épreuve, on constate que le *Ta yen li* a permis de prévoir juste sept ou huit fois sur dix, l'ancien *Lin tö li* trois ou quatre fois, le *Kieou tche li* seulement une ou deux; le *Ta yen li* triomphe [1]. Le *Kieou tche li* et le *Ta yen li* n'étaient d'ailleurs pas sans quelque parenté. Tous deux introduisaient en Chine une notion nouvelle, celle qui au soleil, à la lune et aux cinq planètes, ajoutait, sous les noms de Rāhu et de Ketu, deux planètes fictives, les nœuds ascendant et descendant de la lune, et obtenait ainsi le chiffre inusité des 九曜 *kieou-yao*, les «neuf luminaires».

On lit généralement le nom Gautamasiddha, et l'un de nous a reproduit cette forme (*B.E.F.E.-O.*, IV, 187); elle est inadmissible du fait que 達 *ta* est **dat* [ou *dar*]. En réalité, la forme *si-ta* employée ici est une transcription usuelle de *siddhārtha*. Il semble d'ailleurs que pour ces trois familles hindoues, qui avaient des fonctions au bureau d'astrologie (太史閣 *t'ai-che-ko*), les noms de Gautama, Kāçyapa et Kumāra soient devenus des «noms de famille» à la chinoise, susceptibles d'être suivis d'un *ming*, ou nom personnel, purement chinois. Le titre du calendrier de Gautama Siddhārtha suffit à en indiquer la provenance hindoue : *kieou-tche* signifie «les neuf prenants», et est la traduction littérale de *navagraha*; nombre d'œuvres astronomiques hindoues commencent par cette expression, qui est la désignation sanscrite des «neuf planètes». De même qu'un titre de traité du VIIIe ou du IXe siècle nous montrera le grec ὥρη dans le chinois 火羅 *houo-la* (**χwa-la*), par l'intermédiaire du sanscrit *horā* «heure» (cf. *infra*, p. 167), le calendrier de Gautama Siddhārtha nous donne pour «minute» un nom 立多 *li-to* (**l'ip-ta*), qui, par l'intermédiaire du sanscrit *liptā*, n'est autre que λεπτή (Wylie a signalé ces transcriptions dès 1871 dans le *Chinese Recorder*, t. IV, p. 42); les mots nous sont ici témoins de l'extraordinaire expansion qui a porté certaines notions astronomiques et astrologiques de la Méditerranée jusqu'à l'Océan pacifique.

(1). Cf. *Sin t'ang chou*. ch. 27 上, fol. 1 r°.

Il suffit d'avoir jeté les yeux sur l'histoire chinoise pour reconnaître le rôle immense qu'y ont joué les préoccupations astronomiques et astrologiques. Une corrélation constante se manifeste entre le cours des astres et la conduite des hommes. C'est dire tout l'intérêt et la passion que soulevèrent dans la première moitié du VIIIe siècle ces controverses relatives au calendrier. Or c'est au milieu de ces controverses qu'arriva, en 719, le «grand *mou-chö*» manichéen, spécialement versé dans les études astronomiques. Dans quelle mesure son influence s'exerça-t-elle? Les textes ne le disent pas directement. Une chose est sûre cependant : c'est que, dans le courant du VIIIe siècle, à la théorie des «neuf luminaires» que l'Inde a connue, mais qui a eu tout autant de fortune dans l'Asie antérieure[1], une notion nouvelle s'ajoute en Chine, qui est elle-même d'apparition assez tardive dans l'Inde et qui ne s'est implantée en Chine que sous ses noms iraniens, celle de la semaine planétaire[2]; et, comme on va le voir, ces noms

(1) Cf. BOUCHÉ-LECLERCQ, *L'astrologie grecque*, p. 121-123; aussi KROLL, dans *Götting. gelehrte Anzeigen*, 1900, p. 908-909, et dans *Catalogus codicum astrol. graec.*, t. V, 2e partie, Bruxelles, 1906, in-8°, p. 131. L'astrologie occidentale a assimilé les nœuds ascendant et descendant de la lune à la tête et à la queue du dragon; la même notion se rencontre en Chine (龍首 *long-cheou* et 龍尾 *long-wei*), mais, à notre connaissance, pas avant le VIIIe et même le IXe siècle. Il semble que ce soient les nœuds lunaires qui sont qualifiés de «deux dragons» (*dō 'Azdahâg*) dans MÜLLER, *Handschr.*, p. 37.

(2) Edkins (*Chinese Buddhism*, 2e éd., p. 211), après Wylie (*Chinese Recorder*, IV, p. 8), signale que les noms de la semaine planétaire se trouvent dans le 孔雀經 *K'ong ts'io king*, traduit par Yi-tsing. C'est là un titre abrégé du 大孔雀咒王經 *Ta k'ong ts'io tchou wang king*, traduit par Yi-tsing en 705; le texte sanscrit, qui subsiste, est intitulé *Mahāmāyūrī* (cf. NANJIO, *Catalogue*, n° 306). Mais nous avons de ce texte plusieurs traductions fragmentaires, et trois complètes : ces dernières sont l'une de la première moitié du VIe siècle (NANJIO, n° 308), la seconde, de Yi-tsing, la troisième, d'Amoghavajra (milieu du VIIIe siècle; NANJIO, n° 307); elles répondent à des recensions différentes, la parenté étant plus étroite de la seconde à la troisième que de la première à la seconde. Or, dans la traduction du VIe siècle, il n'est pas question de la semaine planétaire. Dans la traduction de Yi-tsing, les *nava-*

iraniens, ou plus précisément sogdiens, sont mis par les textes en rapport direct avec la religion de Mâni.

Dès 1871, un correspondant qui signait C. D. (=Carstairs Douglas) signala d'Amoy aux *Notes and Queries on China and Japan* que, dans les almanachs locaux, le dimanche était marqué d'un signe 密 *mi* dont il ne s'expliquait pas l'origine. Ce fut l'occasion pour Wylie de publier un remarquable article : *On the knowledge of a weekly Sabbath in China*[1]. Wylie y faisait état d'un autre almanach du même genre, intitulé 洪潮和曾孫堂燕通書便覽 *Hong tch'ao houo tseng souen t'ang yen*

graha (*kieou-tche*) sont énumérés sous leurs noms sanscrits, mais en désordre (*Tripiṭ.* de Kyōto, X, VIII, 716 r°). Enfin la traduction d'Amoghavajra (*Tripiṭ.* de Kyōto, X, VIII, 733 v°) nous donne les «neuf luminaires» (*kieou-yao*) sous leurs noms chinois, mais pour la première fois dans l'ordre régulier de l'hebdomade, Rāhu et Ketu venant d'ailleurs toujours en fin de série. Jusqu'ici donc, les textes bouddhiques eux non plus n'ont pas fourni en Chine de mention de la semaine planétaire antérieure au VIIIe siècle. Il n'est pas question de la semaine planétaire dans le *Kieou tche li* de 718 inséré au *K'ai yuan tchan king*; mais, ainsi que l'a vu Wylie dès 1871 (*Chinese Recorder*, t. IV, p. 40), les calculs indiqués au chapitre 1 du même *K'ai yuan tchan king* (Wylie attribue par inadvertance ce texte au *Kieou tche li*) supposent la connaissance des jours planétaires dans l'ordre usuel de notre semaine. Le *K'ai yuan tchan king* est forcément de la période *k'ai-yuan* (713-741), mais postérieur au *Kieou tche li* de 718, puisque celui-ci y est inséré; la marge de compilation n'est donc que de 719 à 741, et cette connaissance de la semaine planétaire dans l'astrologie non bouddhique nous laisse encore au VIIIe siècle. Il n'est pas sans intérêt de rapprocher de ces dates celles auxquelles aboutissait tout récemment M. Fleet pour la connaissance de la semaine planétaire dans l'Inde (*The use of the planetary week in India*, dans *J.R.A.S.*, oct. 1912, p. 1044 et 1045). D'après M. Fleet, le premier exemple connu de la mention d'un jour planétaire dans l'Inde remonte à 484, mais, après avoir examiné les quelques données fournies par l'épigraphie, M. Fleet conclut ainsi : «Il est donc clair que jusqu'en 800 A. D., l'habitude ne s'était pas encore établie de citer régulièrement le jour de la semaine dans les dates ou pour d'autres usages généraux.» Cette indication chronologique concorde parfaitement avec les conclusions que nous avons déduites des textes chinois.

(1) Dans *Chinese Recorder*, t. IV, juin 1871, p. 4-9, et juillet 1871, p. 40-45; réimprimé dans WYLIE, *Chinese Researches*, Changhaï, 1897, in-8°, p. 86-101. Cf. aussi EDKINS, *Chinese Buddhism.*, 2e éd., p. 211.

t'ong chou pien lan, très répandu dans les provinces «de la Chine centrale (*lire* : orientale) et méridionale». Là aussi, le dimanche était marqué du caractère *mi*, et les prolégomènes donnaient à ce sujet quelques indications. Mais surtout Wylie avait trouvé des indications plus précises dans le 欽定協紀辨方書 *K'in ting hie ki pien fang chou*, œuvre astrologique considérable publiée par ordre impérial en 1739. Dans ce dernier ouvrage[1], il est dit que la semaine planétaire, dont le premier jour, le dimanche ou jour du soleil, est marqué par *mi*, est un système importé d'Occident, dont il n'y a guère rien à conserver, et dont l'exposé ne se trouve en détail que dans le 西域吉凶時日善惡宿曜經 *Si yu ki hiong che je chan ngo sou yao king*. Wylie ajoutait qu'il serait sans doute vain d'espérer mettre jamais la main sur ce dernier ouvrage, dont le *Canon bouddhique* actuel ne faisait pas mention[2]. Mais du moins le *K'in ting hie ki pien fang chou* lui empruntait une phrase importante que Wylie s'empressa de recueillir : c'est que le jour du soleil, le dimanche, était appelé *mi* par les Houei-hou (Ouigours), 曜森勿 *yao-sen-wou* par les Po-sseu (Persans) et *aditya* par les Hindous. Or, dans la fameuse inscription nestorienne de Si-ngan-fou, qui date du 4 février 781, le jour est marqué comme celui du 大曜森文 «grand *yao-sen-wen*». Porter Smith venait de supposer que *sen-wen* représentait *sabbath*[3]. Sans se prononcer sur le rapport de *sabbath*

(1) Chap. 1, fol. 6 v°-7 r° (cf. aussi chap. 36, fol. 10) de l'édition lithographique de Changhai, 1899 (Bibl. nat., coll. Pelliot, II, 189). Ces paragraphes mentionnent, comme empruntées aux «pays occidentaux», les notions des jours de *mi* (dimanche), des jours 伏斷 *fou-touan* liés à ceux où «Vénus est obscurcie (?)» (暗金 *ngan-kin*), et des jours où «on taille les vêtements» (裁衣 *ts'ai-yi*); l'almanach astrologique rejette la première et la troisième notion, mais garde la seconde; il ne s'occupe donc pas autrement de la semaine planétaire.

(2) On verra plus loin que c'est une erreur; l'ouvrage se trouve aussi bien dans la collection des Ming, à laquelle Wylie avait accès, que dans la collection de Corée.

(3) *Notes and Queries on China and Japan*, t. IV, p. 16.

et des noms persans de la semaine, Wylie fit remarquer que le 4 février 781 était un dimanche et conclut de manière formelle à l'identité de *yao-sen-wen* et de *yao-sen-wou*, qui seraient tous deux des transcriptions du persan *yaksanbah*, «dimanche». Quant au mot *mi*, Wylie n'en avait pas trouvé l'origine, mais, quelques mois plus tard, un correspondant du *Chinese Recorder*, qui signe J. D. (sans doute John Dudgeon), indiqua le nom iranien du soleil, Mithra, dont la transcription serait apocopée en chinois[1]. L'étymologie était juste en principe, mais l'explication incomplète : 密 *mi* ou 蜜 *mi* est un ancien **m'it* [ou *m'ir*], et transcrit non pas *mithra*, mais la forme pehlvi *mihr* ou plutôt le sogdien *mīr*. L'explication de *mi* fut acceptée; on oublia celle de *yao-sen-wen*. En 1872, Palladius la donna bien à nouveau dans ses *Slědy* (p. 9), en ajoutant que la liste des noms persans de la semaine se trouvait dans des œuvres d'astrologie bouddhique à partir du xe siècle; mais personne n'ouvrit le *Vostočnyĭ sbornik*. En 1875, le *Journal of the American Oriental Society* réimprima sans changements un ancien travail que Wylie avait publié sur l'inscription de Si-ngan-fou dans le *North-China Herald* de 1854-1855, et où il était dit qu'aucune explication satisfaisante n'avait encore été trouvée pour *yao-sen-wen*[2].

Palladius saisit l'occasion de faire connaître aux sinologues les données qu'il avait déjà résumées dans ses *Slědy*, et tout en se déclarant incapable de retrouver l'origine de ses notes vieilles de vingt ans, publia cette fois dans le *Chinese Recorder* un tableau complet, mais sans caractères chinois, des noms des jours planétaires en chinois, en *hou* ou

(1) *Chinese Recorder*, t. IV, déc. 1871, p. 195.

(2) *J. Am. Or. Soc.*, t. V, n° 2, p. 277-326. L'article est intitulé *The Nestorian tablet of Se-gan foo*; il avait été réimprimé dès 1855-1856 dans le *Shanghae Miscellany* et a été incorporé en 1897 à Wylie, *Chinese Researches*, p. 24-77; cf. aussi Cordier, *Bibl. Sinica*, col. 776.

ouigour [1], en persan et en sanscrit [2]. Ces indications, elles aussi, sont restées lettre morte pour les nouveaux interprètes de l'inscription de Si-ngan-fou. Dabry de Thiersant en 1877 [3], l'abbé Gueluy en 1897 [4], voient encore dans *yao-sen-wen*, comme jadis Gaubil, le mot *hosanna*. La mort ayant interrompu le grand travail du P. Havret, la traduction la meilleure est jusqu'ici celle de Legge, publiée en 1888 : *yao-sen-wen* y reste inexpliqué [5]. Encore en 1910, M. Parker [6] affirme que « surely the « great « *yao* », or « sun », is better than any fanciful trisyllable », et traduit *ta yao-sen-wen* par « Great-Planet, *sên-wên* day [Sun day, *sabbath*] » [7].

Entre temps cependant, de nouveaux documents avaient été jetés dans le débat. M. Huber avait entendu parler de *mi* qui marquait le dimanche sur les almanachs du Fou-kien et de l'explication déjà ancienne de ce *mi* par le nom iranien de *mithra*, *mihr*. Mais il ignorait aussi bien les articles de Wylie que ceux de Palladius, ainsi que le *yao-sen-wen* de l'inscription de Si-ngan-fou. C'est dans ces conditions qu'il signala en 1906 une série d'œuvres incorporées au *Tripiṭaka* chinois et où les sept

(1) Le nom de *houei-hou*, ouigour, est déjà celui que l'ouvrage astrologique de 1739 avait fourni à Wylie; c'est là aussi que Palladius a dû le prendre. Mais le nom de *hou* est celui qui est fourni à juste titre par le texte original, comme on le verra plus loin. D'ailleurs, ce texte original est de 764, et à cette date la forme *houei-hou* n'existait pas encore pour le nom des Ouigours; on écrivait encore *houei-ho*.

(2) *Chinese Recorder*, 1875, p. 147-148, lettre datée de Pékin, 13 mars 1875.

(3) *Le christianisme en Chine*, Paris, 1877, grand in-8°, p. 57.

(4) Lamy et Gueluy, *Le monument chrétien de Si-ngan-fou*, Bruxelles, 1897, in-4°, p. 82.

(5) Legge, *Christianity in China*, Londres, 1888, in-8°, p. 29.

(6) Parker, *Studies in Chinese religion*, Londres, 1910, in-8°, p. 284 (et aussi p. 291).

(7) Toutefois l'évidence de la solution proposée par Wylie avait frappé l'érudit si sagace que fut Yule; aussi l'équivalence exacte est-elle donnée dans son *Marco Polo* (3e éd., t. II, p. 28).

planètes étaient données sous leurs noms iraniens [1]. En réalité, le plus important de ces textes était celui-là même que Wylie avait trouvé cité dans le *K'in ting hie ki pien fang chou* tout en le supposant perdu sans retour, celui aussi auquel Palladius avait puisé, mais dont il n'avait pu ensuite se rappeler exactement le titre ni la date. Immédiatement, M. F. W. K. Müller montra que les noms *hou* (iraniens) n'étaient pas transcrits du persan, comme l'avait cru M. Huber, mais du sogdien [2]. Les équivalences en sogdien sont : 密 ou 蜜 *mi* (**m'it* [ou *m'ir*]), sogd. *mīr*, «soleil (dimanche)»; 莫 *mo* (**mak*), sogd. *māχ*, «lune (lundi)»; 雲漢 *yun-han* (**'wen-χan*), sogd. *wnχān*, «Mars (mardi)» [3]; 咥 *tie* (**t'et* [ou *t'er*]), sogd. *ṭīr*, «Mercure (mercredi)» [4]; 温没斯 *wen-mo-sseu* (**'wyn-mwyt* [ou *mwyr*]-*sy*), sogd. *wrmzṭ*, «Jupiter (jeudi)» [5]; 那頡 *na-hie*(**na-h'et* [ou *h'er*]), sogd. *nāχiδ*, «Vénus (ven-

(1) *B.E.F.E.-O.*, VI, 39-43.

(2) F. W. K. Müller, *Die «persischen» Kalenderausdrucke im chinesischen Tripiṭaka*, dans *Sitzungsber. der kon.-preuss. Akad. der Wissensch.*, 1907, p. 458-465.

(3) C'est ce mot-ci qui, comme l'a montré M. Muller, est le plus caractéristique de l'origine sogdienne de ces transcriptions; la forme persane du nom est *bahrām*

(4) Cette orthographe est celle des textes de Kin-kiu-tch'a et de Yang King-fong; le texte sur les *horā* de Brahma écrit 滴 *ti* (**t'ik*); cette transcription inexplicable se retrouve dans l'*Histoire des Song* (cf. *infra*, p. 171, n. 2).

(5) C'est la forme du texte de Kin-kiu-tch'a. Celui qui traite des *horā* de Brahma écrit 嗢没斯 *wou-mo-sseu* (**'wyt* [ou *'wyr*]-*mwyt* [ou *mwyr*]-*sy*), et cette forme se retrouve dans le *Song che*. Contrairement aux indications de M. Huber, la leçon *wen-mo-sseu* est donc isolée; elle est phonétiquement moins satisfaisante et paraît résulter d'une faute de texte. Dans le texte de Yang King-fong, le nom est écrit 鶻勿斯 *hou-wou-sseu* (**γut* [ou *γur*]-*mwyt* [ou *mwyr*]-*sy*); on a ici en transcription, devant la voyelle labiale, le même *ghain* paragogique que suppose la restitution de M. Gauthiot pour le nom du troisième dignitaire des temples manichéens et qu'on va retrouver immédiatement dans le nom de Saturne. L'espèce de métathèse à la fin des deux transcriptions d'Ormuzd reste inexpliquée. On sait qu'en iranien oriental, le mot avait une valeur différente; au lieu d'y désigner Jupiter, *ūrmaysdı* (pron. **ūrmazd'*) y est le nom ordinaire du soleil.

dredi) »[1]; 鷄緩 *ki-houan* (*k'ē-γwan*), sogd. *kēwān*, « Saturne (samedi) »[2].

A quel moment ces noms font-ils leur apparition en Chine? M. Huber a cité quatre ouvrages astrologiques, dont deux sont mis sous le nom de ce moine bouddhiste, Yi-hing, qui mourut en 727. Ces deux derniers ouvrages sont le 梵天火羅九曜 *Fan t'ien houo lo kieou yao*, c'est-à-dire : *Les horā de Brahma et les neuf luminaires*[3], et le 七曜星辰別行法 *Ts'i yao sing tch'en pie hing fa*, ou *Les différentes influences des sept luminaires et des mansions lunaires*[4]. L'attribution à Yi-hing ne nous paraît pas garantie; le traité sur *Les horā de Brahma et les neuf luminaires* en particulier semble bien, d'après son début, être postérieur d'un siècle et demi, et devoir être daté de 874. Un troisième ouvrage, le 七曜攘災决 *Ts'i yao jang tsai kiue*, ou

(1) La leçon de Yang King-fong, 那歇 *na-hie*, est exactement homophone de celle-ci. Le *Song che* écrit 般頡 *pan-hie*, qui s'explique par la forme médiévale 舸 de 那 *na*. Le mot 頡 *hie* (mais non 歇 *hie*) peut aussi être lu *γ'et [ou γ'er].

(2) Yang King-fong écrit 枳浣 *tche-houan* (*k'i-γwan*; les tables du *K'ang hi tseu tien* donnent bien pour le premier caractère une gutturale initiale et non une palatale). Comme dans une des transcriptions d'Ormuzd, on a ici, devant *w*, un *ghaïn* sans valeur étymologique dans l'original. Il semble qu'on ait là autant de parallèles aux transcriptions classiques 回紇 *houei-ho*, (*γwi-γat [ou γar]) et 回鶻 *houei-hou* (*γwi-γut [ou γur]) du nom des Ouigours (Uiγur).

(3) Cet ouvrage, qui ne se trouve pas dans le *Tripiṭaka* des Ming, et n'est, par suite, pas mentionné au *Catalogue* de Nanjio, est édité dans le *Tripiṭaka* de Tōkyō, 餘, IV, 72-76. Brahma joue un grand rôle dans l'astronomie hindoue. D'après Gautama Siddhārtha, la composition première du **Navagraha-çāstra* ou **Navagrahasiddhanta* qui est à la base de son *Kieou tche li* remontait indirectement à Brahma.

(4) Cet ouvrage également ne se trouve que dans le *Tripiṭaka* de Tokyō, 餘, IV, 63-69. Mais, en dehors du nom de *mi* (*mīr*) pour le soleil, nous y avons vainement cherché les noms planétaires dont parle M. Huber. Il se peut que quelques autres textes enrichissent bientôt nos informations sur l'œuvre astrologique de Yi-hing, car le catalogue provisoire du *Supplément I* de Kyōto annonçait un 看命一掌金 *K'an ming yi tchang kin* de Yi-hing, en un chapitre, qui nous est inconnu jusqu'à présent.

Formules pour éviter les calamités d'après les sept luminaires (1), aurait été traduit sous les T'ang par un religieux 金俱吒 Kin-kiu-tch'a, originaire de l'Inde de l'Ouest, c'est-à-dire d'une région où, à cette époque, les influences iraniennes sont très sensibles; d'après les notes jointes à l'ouvrage, et qui portent sur les années 794 et 806, il semblerait que cette traduction fût du début du IXᵉ siècle. Le plus ancien des quatre ouvrages dont la date soit certaine est donc le dernier, intitulé 文殊師利菩薩及諸仙所說吉凶時日善惡宿曜經 *Wen chou che li p'ou sa ki tchou sien so chouo ki hiong che je chan ngo sou yao king*, ou *Sūtra prononcé par le bodhisattva Mañjuçrī et les sages sur les heures et les jours fastes et néfastes et sur les luminaires et les mansions heureux et malheureux* (2). Cet ouvrage fut traduit en 759 par Amoghavajra, originaire du Nord de l'Inde, et la traduction fut mise au point et annotée en 764 par un disciple d'Amoghavajra, nommé 楊景風 Yang King-fong (3). Il est donc possible et même vraisemblable que les

(1) Cet ouvrage, lui aussi, ne se trouve que dans le *Tripiṭaka* de Tōkyō, 餘, IV, 42-62.

(2) NANJIO, n° 1356; *Tripiṭaka* de Tōkyō, 閏, XIV, 50-65. L'ouvrage manque aux collections des Song et des Yuan. Le *T'ong tche* (éd. de 1747, chap. 68, fol. 14 v°, 19 r°) le mentionne néanmoins à deux reprises sous les Song, mais lui donne une fois un chapitre, une fois deux.

(3) Nous avons retrouvé dans le *Sin t'ang chou* (chap. 29, fol. 9 v°) le nom de Yang King-fong; il fut un des fonctionnaires qui, sous les ordres de 徐承嗣 Siu Tch'eng-sseu, préparèrent le calendrier 正元曆 *Tcheng yuan li*, mis en vigueur en 784. On a vu plus haut (cf. *supra*, p. 163) que le *K'in ting hie ki pien fang chou*, dans deux paragraphes du chapitre 1ᵉʳ et du chapitre 36, n'attribuait aux contrées d'Occident que les notions relatives aux jours de *mi*, de *fou-touan* et de *ts'ai-yi*. Cependant, au chap. 36, fol. 12 v°-13 r°, il y a une autre théorie, celle des 楊公忌 *yang-kong-ki* ou «[jours] néfastes de maître Yang», dont l'almanach proclame l'origine occidentale. Ce sont les jours «du feu et du porc» (火猪 *houo-tchou*), pendant lesquels on ne doit pas sortir; ils se répartissent de mois en mois en avançant de deux jours chaque fois (13 du premier mois, 11 du 2ᵉ, 9 du 3ᵉ, jusqu'à 19 du 12ᵉ), et leur caractère néfaste est attribué par l'almanach à l'horreur des «gens d'Occident» pour le porc. Peut-être ce maître Yang est-il Yang King-fong, mais nous

noms iraniens des planètes aient été connus un peu avant 727; mais jusqu'ici ils ne sont attestés de façon sûre qu'à partir de 759. La popularité de cette astrologie sogdienne fut durable. C'est en effet du monde sogdien que semblent venir aussi des œuvres astrologiques assez mystérieuses, le 都利經 *Tou li king* et le 聿斯經 *Yi sseu king*, aux noms manifestement étrangers, qui font leur apparition aux alentours de l'an 800 et seront connus au moins jusqu'au milieu du XIIIe siècle[1]. De la même école dérive le 四門經 *Sseu men king*; il semble qu'il ait eu pour sujet la répartition des 28 mansions lunaires entre les quatre points cardinaux[2], et c'est là sans doute une

n'avons pas trouvé de renseignements à ce sujet. Il ne peut s'agir des jours *cycliques* «du feu et du porc», puisque ceux-ci ne reviendraient naturellement que tous les soixante jours. Dans le *De moribus manichaeorum* (chap. 16, § 39, 40), saint Augustin raille les manichéens de leur répulsion à l'égard du porc, mais elle ne leur était pas particulière, puisqu'elle est partagée par les juifs et les musulmans. Nous devons cependant indiquer ici un texte que nous ne voyons pas bien à quoi rattacher en Chine ou ailleurs, et où il est question également d'un «jour du porc»; ce texte est emprunté à la biographie de 魏收 Wei Cheou (506-572) dans le *Pei ts'i chou* (chap. 37, fol. 2 r°) : «L'empereur des Wei, donnant un banquet aux fonctionnaires, leur demanda pourquoi on [donnait à un jour] le nom de «jour de l'homme». Personne ne le savait. [Wei] Cheou répondit : «Dans le 答問禮俗 *Ta wen li sou* du *yi-«lang* 董勛 Tong Hiun, des Tsin, il est dit : «Le premier jour du premier «mois est le [jour de la] poule; le second jour est le [jour du] chien; le troi-«sième jour est le [jour du] porc; le quatrième jour est le [jour du] mouton; «le cinquième jour est le [jour du] bœuf; le sixième jour est le [jour du] «cheval; le septième jour est le [jour de l'] homme.» 魏帝宴百僚問何故名人日。皆莫能知。收對曰。晉議郎董勛答問禮俗云。正月一日爲雞。二日爲狗。三日爲猪。四日爲羊。五日爲牛。六日爲馬。七日爲人。 Comme on le voit, les animaux domestiques se succèdent, en une sorte de hiérarchie, dans une hebdomade dont le dernier terme est l'homme.

(1) Il y a des indications assez nombreuses sur ces deux ouvrages, qui ont parfois l'air de ne faire qu'un; ils sont mentionnés dans les chapitres bibliographiques des *Histoires des T'ang*. Le second est encore nommé dans le *Tche tchai chou lou kiai t'i* entre 1240 et 1250. L'un de nous compte leur consacrer prochainement une notice.

(2) Le terme de *men*, «porte», pour désigner la répartition des *nakṣatra*, par

notion astrologique que l'Inde a connue, mais qui n'est pas restreinte à l'Inde seule; or le *Sseu men king* est étroitement associé dans les textes chinois au *Tou li king* et au *Yi sseu king*, et on a vu plus haut qu'il figure à la fin de l'*Éloge de la Sainte Trinité*, et à côté du *San tsi king* manichéen, parmi les textes à la traduction desquels le religieux nestorien King-tsing aurait collaboré [1]. Pour lui aussi par conséquent, on peut prévoir une origine ou un intermédiaire sogdien. Cette popularité de l'astrologie planétaire sogdienne nous est encore attestée par ailleurs. Parmi les manuscrits que l'un de nous a rapportés de Touen-houang, il y a plusieurs calendriers du IXe et du Xe siècle, et un certain nombre de traités astrologiques. Les calendriers se rattachent au type des «sept luminaires» (七曜曆 *ts'i-yao-li*), c'est-à-dire qu'ils subissent l'influence du système des sept planètes [2]. Même quand ils n'indiquent pas la

groupes de sept, entre les quatre points cardinaux, se trouve déjà dans la traduction de la *Mahāmāyūrī* effectuée par un moine du Fou-nan dans la première moitié du VIe siècle (*Tripiṭaka* de Kyōto, X, VIII, 744 v°). En ce qui concerne l'Asie centrale, on sait que cette division est à la base du texte turc publié en 1910 par M. Radlov sous le titre de *Tišastvustik* (*Bibliotheca Buddhicá*, n° XII).

[1] Cf. *supra*, p. 134, n. 1. Nous ne donnons pas cette participation de King-tsing comme une certitude, car la note finale qui le nomme est d'une autre main que le reste du manuscrit. Mais cette note n'a pu émaner que de quelqu'un d'assez bien renseigné.

[2] L'expression *ts'i-yao-li*, ou «calendrier des sept luminaires», ne se rencontre pas, à notre connaissance, avant le début du VIe siècle. Mais il y a alors, particulièrement dans la seconde moitié de ce siècle, toute une série de calendriers officiels ainsi désignés; on en trouvera l'énumération dans le chapitre 34 (fol. 8 r° et v°) du *Souei chou*. Mais ces *ts'i-yao-li* ne supposent pas la connaissance de la semaine planétaire; leur nom leur vient seulement de ce qu'ils calculent les mouvements des sept luminaires (cf. les chapitres 17 et 18 du *Souei chou*). Depuis la seconde moitié des T'ang au contraire, les noms des jours planétaires interviennent dans les *ts'i-yao-li*; l'astrologie s'est emparée d'eux; de calendriers officiels, ils deviennent des almanachs privés; c'est sous ce nouvel aspect qu'ils se maintiennent pendant plusieurs siècles, et c'est ce qui explique que les *ts'i-yao-li* soient l'objet de proscriptions formelles sous les Yuan et sous les Ming.

planète correspondant à chaque jour, le dimanche est signalé en rouge par le caractère 蜜 *mi* (*mīr*), par conséquent en sogdien. Dans les traités astronomiques, les jours de la semaine planétaire sont souvent mentionnés : c'est toujours sous leurs noms sogdiens [1]. Cette théorie de la semaine planétaire, étrangère à la Chine ancienne et dont on ne trouve plus trace dans les calendriers officiels, apparaît, même après les T'ang, dans une des histoires dynastiques : les noms sogdiens des sept planètes sont cités par l'*Histoire des Song* [2].

Or le manichéisme semble avoir joué un rôle important dans la diffusion de la semaine planétaire en Chine au VIIIe siècle. On a vu que, jusqu'ici, l'ouvrage d'Amoghavajra et de Yang King-fong est le plus ancien où les noms sogdiens des planètes nous soient attestés de façon certaine; c'est aussi le plus détaillé et le plus important. En un passage qu'a traduit M. Huber, Yang King-fong cite successivement les sept planètes dans l'ordre de la semaine, et donne pour chacune d'elles son nom en langue 胡 *hou*, c'est-à-dire en sogdien, puis en langue *po-sseu*, c'est-à-dire en persan, enfin en langue de l'Inde. Une note initiale explique l'importance de la semaine :

[**Texte VIII.**] « Les sept luminaires, ce sont le soleil, la lune et les cinq planètes qui descendent présider [3] parmi les hommes. Jour par jour, ils se remplacent; au bout de sept jours, [le cycle] est achevé et recommence. On en tient compte parce que chacun de [ces luminaires] exerce sur telle ou telle affaire une influence favorable ou défavorable. Je vous engage

(1) Tel est le cas par exemple dans les manuscrits de la Bibliothèque nationale, Don 4502, Coll. Pelliot, Inv. nos 2693, 3081, 3779.

(2) *Song che*, chap. 71, fol. 1 r°; pour les variantes ou fautes qu'on y relève, cf. *supra*, p. 166 et 167.

(3) 直 *tche*. C'est le terme qu'on a vu employer p. 114 pour le « préposé » au mois. Dans le *Ts'i yao sing tch'en pie hing fa*, c'est le mot qui est également employé pour indiquer que tel ou tel *nakṣatra* est « préposé » à tel ou tel jour.

à y apporter un soin méticuleux. Si brusquement vous ne vous rappelez pas [le jour de la semaine], il vous suffit d'interroger les Hou (Sogdiens) ou les Po-sseu (Persans) ou les gens des cinq Indes, qui le connaissent tous. Les *ni-k'ien-tseu* (*nirgrānthaputra*, hérétiques[1]) Mo-mo-ni (Mâr Mâni, Manichéens[2]) gardent le jeûne le jour de *mi* (*mīr*, dimanche); ils rendent aussi un culte à ce jour comme au «grand jour»[3]. Ils n'oublient ni ce culte ni ce jeûne[4]. C'est pourquoi, j'énumère ci dessous [les noms donnés] aux sept luminaires par les gens des divers royaumes.» 夫七曜者所爲日月五星下直人間。一日一易。七日周而復始。其所用各各於事有宜者不宜者。請細詳用之。忽不記得但當問胡及波斯并五天竺人總知。尼乾子末摩尼以蜜日持齋。亦事此日爲大日。此等事持不忘。故今列諸國人呼七曜如後。

Ainsi Yang King-fong met en première ligne, dans sa liste de la semaine planétaire, les noms sogdiens; c'est également sous les noms sogdiens que les planètes figurent dans les textes turcs retrouvés en Asie centrale[5]. Mais Yang King-fong, tout

(1) Parmi les bouddhistes chinois, le terme de *nirgrāntha* ou *nirgrānthaputra* a pris le sens d'hérétique en général, et ne s'applique pas uniquement aux *jaina*.

(2) Pour la forme Mâr Mâni, cf. *supra*, p. 122 et 154. Comme on le voit, le nom de Mâr Mâni, ainsi d'ailleurs que celui de Mâni, en est venu à désigner en chinois non pas Mâni lui-même, mais les manichéens.

(3) Le jeûne du dimanche chez les manichéens est bien connu par les auteurs occidentaux; cf. DE BEAUSOBRE, *Histoire*, II, 706-709. Quant au culte spécial du dimanche, jour du soleil, chez les manichéens, on ne saurait donner au texte de Yang King-fong un meilleur parallèle que cette phrase de saint Augustin (*Contra Faustum*, XVIII, 5) : «Vos in die quem dicunt Solis, solem colitis».

(4) Notre traduction diffère ici de celle qu'avait donnée M. Huber.

(5) Cf. V. THOMSEN, *Ein Blatt in türkischer «Runen»schrift aus Turfan*, dans *Sitzungsber. der kon.-preuss. Akad. der Wissensch.*, 1910, p. 298, 302. Pour une mention probable du lundi sous le nom de «jour du dieu de la lune» dans le *Khuastuanift*, cf. *supra*, p. 111, n. 2.

en attribuant la connaissance de la semaine aux Hou (Sogdiens), aux Persans et aux Hindous, ne signale son importance de façon plus précise que pour une catégorie de gens, les manichéens, et il attire l'attention sur leur culte et leur jeûne au jour de *mi* (*mīr*), c'est-à-dire le dimanche. La semaine aux noms sogdiens est donc évidemment pour Yang King-fong la plus connue, et cette semaine aux noms sogdiens lui apparaît en fonction du manichéisme. Dès lors, quand nous voyons le dimanche, et le dimanche seul, marqué par son nom sogdien sur certains calendriers retrouvés à Touen-houang tout comme aujourd'hui sur tels almanachs de la Chine orientale, on est fondé à y reconnaître, indirectement, un souvenir et un témoignage de l'ancienne importance du dimanche manichéen. Une dernière considération fortifiera notre opinion. Le dimanche ne peut avoir eu de signification spéciale que pour des chrétiens ou des manichéens. Mais il n'y a aucun indice que la fortune du nestorianisme ait été durable en Chine. Par contre, n'oublions pas que c'est au Fou-kien que, jusqu'à nos jours, le souvenir du dimanche, jour du soleil, a survécu, et sous une appellation sogdienne; or c'est au Fou-kien même que, du XIe au XIIIe siècle, nos textes historiques attestent la présence et l'importance de communautés manichéennes (1).

Il n'y a rien d'étonnant, quand on songe aux rapports qui s'établissent si aisément entre la religion et la langue, à ce que la semaine sogdienne ait eu pour Yang King-fong une sorte de valeur confessionnelle et se soit spécialement appliquée au manichéisme. Mais alors on peut se demander si le cas n'est pas le même pour la série des noms «persans» et des noms sanscrits. Le sanscrit s'explique sans peine par le bouddhisme. Quant au «persan», il ne semble pas que la semaine ait jamais

(1) Cf. *infra*, textes XLIV, XLVI, L.

été en faveur parmi les mazdéens[1]. Mais il reste les nestoriens, dont la langue liturgique était bien le syriaque, mais

[1] M. F. W. K. Müller (*Die «persischen» Kalenderausdrücke*, p. 459) a pensé prouver que non seulement les noms *hou* de la semaine planétaire étaient sogdiens, ce qui est parfaitement juste, mais qu'il en était de même de la seconde série, celle que Yang King-fong qualifie de *po-sseu* (persane). Nous ne croyons pas que sa démonstration soit convaincante sur ce point. Dans la liste «persane» de Yang King-fong, les noms de la semaine sont désignés, comme en persan moderne, par les sept premiers noms de nombre suivis de 森勿 *sen-wou* (**s'ym-mwyt* [ou *mwyr*]), qui représente la forme archaïque pehlvie *šambat* du persan شنبه *šambah*, le sabbat, samedi. M. Muller a signalé que 曜 *yao* répondait mal au *yak*, «un», du persan *yakšambah*, «dimanche», et était plus proche du sogdien *yū*, *'īū*, «un»; que 婁禍 *leou-houo* (**lyu-γwa*) s'accordait mieux avec le sogdien *dwā*, «deux», qu'avec le *du*, «deux», du persan *dušambah*; que 數 *chou* (**š'u*) était le sogdien [*χū*]*šū*, «six», et non le *šaš*, «six», du persan *šaššambah*. Quant aux autres nombres, dit M. Muller, ils paraissent abrégés pour des raisons de symétrie (ce serait le cas pour les nombres quatre et cinq), ou leur transcription chinoise vaut également pour les formes sogdienne et persane. Les exemples mis en avant par M. Muller sont en apparence impressionnants. Mais notre confrère s'est donné la partie trop belle en opposant aux formes sogdiennes celles du persan moderne. M. Huber, dans ses tableaux, ne faisait pas un travail de linguiste, mais de philologue, d'historien; c'est pourquoi il s'est contenté des équivalences que donnait le persan moderne; il n'a évidemment pas voulu dire que le persan du XXe siècle fût exactement celui du VIIIe. Nous ne savons pas de façon précise en quel dialecte s'exprimaient les gens de langue persane autour de Yang King-fong; mais de toute façon, au VIIIe siècle, c'est sur le moyen persan qu'il faut baser les comparaisons. Le cas du nombre «un» est peut-être le plus obscur. L'histoire du persan moderne *yak* est mal connue, mais la gutturale finale ne doit pas entrer ici en ligne de compte; le pehlvi de Tourfan par exemple a *'ev*. Sans doute la transcription chinoise ne paraît pas, du moins à première vue, faite sur *'ev*, et le sogdien *yū* semblerait en rendre raison plus facilement. Mais nous sommes mal renseignés sur la valeur ancienne de 曜 *yao*; le phonème initial est envisagé comme une sonore (contrairement à 要 *yao* par exemple, dont l'ancienne initiale est classée sourde), mais ce phonème, qui devait être voisin de *yod*, reste incertain; quant à la finale, nous trouvons des finales de la même série, c'est-à-dire les °*ao* (**°aw?*) yodisés de 條 *t'iao* (**d'äw?*) ou 調 *t'iao* (**d'äw?*) employés pour transcrire °*ev* de Dev(a)datt(a) ou °*īv* de *Sīhadīv (cf. *B.E.F.E.-O.*, IV, 268, 357); cf. encore 小 *siao* qui est transcrit *siv* dans *Uigurica*, I, 13; même à la fin du XIVe siècle, on a encore *kafčigu* pour 交趾國 *kiao-tche-kouo* dans Rachid-ed-Din; la valeur ancienne qu'adopte M. Maspero pour °*iao* est °*iéw* (*B.E.F.E.-O.*, XIII, 20 et *passim*). Difficulté d'initiale à part

qui sont arrivés en Chine par le monde iranien, et dont certains prêtres, dans les listes de l'inscription de Si-ngan-fou,

(initiale chinoise incertaine en face du *'aïn* du pehlvi de Tourfan), il n'y a donc rien d'étonnant à voir °*ev* du pehlvi *'ev* transcrit par le °*ao* yodisé de *yao*. M. Huber avait laissé en blanc l'équivalent du nombre «deux»; M. Müller a raison, sans aucun doute, d'y retrouver une forme ordinaire du nombre deux en iranien. Ici encore, le sogdien *dwā* fournirait une solution très satisfaisante : les transcriptions turques du type 羅 *lo* (**la*) = *dä* nous ont habitués à voir *d* initial transcrit par *l*; quant à *γwa* pour °*wā*, c'est encore un cas de *ghaïn* sans valeur étymologique devant *w*, comme nous en avons signalé plusieurs un peu plus haut (cf. *supra*, p. 167, n. 2; le **lyu-γwa* pour **dwā* serait exactement parallèle de **°lyu-γwaχ°* pour °*dwāχ°* de Padvâkhtag dans première partie, *supra*, p. 521); sans conteste, *dwā* rend mieux compte de **lyu-γwa* que le pehlvi *dō*, «deux». Si donc la transcription chinoise a été faite sur une forme d'un dialecte moyen-persan, il faut que ce soit sur une prononciation un peu différente de celle que suppose *dō* du pehlvi usuel; encore en peut-elle être très voisine. Il nous semble donc que pour les deux premiers nombres eux-mêmes, le pehlvi n'est pas exclu; pour les autres, les arguments de M. Müller sont singulièrement plus faibles. Que **š'u* transcrive par aphérèse le sogdien [*χū*]*šū*, «six», cela nous paraît autrement difficile que de nous en tenir au pehlvi. Il ne faut pas en effet prendre **š'u* isolément, mais **š'u-s'ym-mwyt* qui transcrirait **šaššambat*; le *š* final du pehlvi *šaš* se confondait, dans cette expression toute faite, avec le *š* initial de *šambat*. Aujourd'hui, la fusion est si complète qu'au Turkestan chinois *šaššambah* se prononce **ššambah*. La transcription chinoise semble refléter un phénomène analogue. En transcription, 數 *chou* représente soit *šō*, soit *š* s'appuyant sur une consonne suivante (cf. *B.E.F.E.-O.*, II, 249; IV, 551); **š'u-s'ym-mwyt* paraît être l'indice d'une prononciation **š^a-šambat*. Enfin restent les autres nombres, pour lesquels M. Müller ne donne pas les formes sogdiennes correspondantes. Nous les emprunterons à l'article de M. Robert Gauthiot, *A propos des premiers noms de nombre en sogdien bouddhique* (dans *Mém. Soc. Ling.*, XVII, 137-161). Pour «trois», Yang King-fong écrit 勢 *che* (**š'ē*); c'est là une forme certainement plus voisine du pehlvi *seh*, «trois», que du sogdien *δry* ou *'δry*. Le nombre «quatre» est transcrit par Yang King-fong 掣 *tch'ö* (**čh'et* [ou *čh'er*]); la valeur de ce caractère en transcription est attestée par exemple, au VIe siècle et au début du VIIIe, dans les listes géographiques de la *Mahāmāyūrī*, où on a 掣 陀 *tch'ö-t'o* (**čh'et*[ou *čh'er*]-*da*) pour *charda* et 掣 多 羅 *tch'ö-to-lo* (**čh'et*[ou *čh'er*]-*ta-la*) pour *chattra;* ce caractère transcrit donc *čhat* ou *čhar*. M. Müller a indiqué le nombre quatre parmi ceux que Yang King-fong semble avoir abrégés «pour des raisons de symétrie»; c'est qu'en sogdien, «quatre» se dit *čatβār*; M. Müller a donc admis que Yang King-fong en avait supprimé la seconde moitié. Mais, en réalité, Yang King-fong a certainement reproduit les formes

portent des noms aussi nettement persans que Mahdad Gušnasp ou Mšihadād. Or on a vu que l'inscription nestorienne de Si-ngan-fou, élevée en 781, indique dans la date finale un jour de la semaine et que ce jour est 耀森文 *yao-sen-wen* (*?'äw-s'ym-mwyn*). Comme l'avait vu Wylie, dès 1871, c'est là, sous une orthographe à peine différente, le 曜森勿 *yao-sen-wou* (*?'äw-s'ym-mwyt*) que donne Yang King-fong dans sa liste de noms «persans», et que nous rétablissons en un pehlvi *ʿev-šambat* (persan moderne *yakšambah*[1]). Par une heureuse fortune, les textes de Tourfan ont livré le nom d'un des jours de la semaine dans la série «persane» et c'est précisément *ʿev-šambat* «dimanche»; or, tout comme pour l'inscription de Si-ngan-fou, le document où le nom apparaît est un fragment nestorien (récit de la Passion)[2]. Les faits sont donc là pour

telles qu'il les entendait (à supposer que ce soit lui qui les ait notées; la question se poserait de la même façon avec un intermédiaire). Pour «deux», il n'a pas hésité à employer deux caractères; il l'aurait bien fait pour «quatre». L'hypothèse de M. Muller oblige à supposer que Yang King-fong a laissé tomber la partie du mot qui était certainement accentuée; de plus, elle ne montre pas dans l'original l'aspiration que suppose *tch'ö*. Aucune de ces difficultés n'existe avec le pehlvi *čahār*, «quatre»; il devait sonner à peu près *$\check{c}^{a}$hār*, et c'est là exactement la valeur de transcription *čhar* que nous avons vue à *tch'ö* dans *charda*. Le nombre «cinq», transcrit 本 *pen* (*pwyn*), n'est pas non plus apocopé par Yang King-fong; c'est en sogdien *panč*, en pehlvi *panz*; dans un cas comme dans l'autre, la finale disparaissait pratiquement devant le *š* de *šambat*. Reste enfin le nombre «sept», que Yang King-fong écrit 翕 *hi* (*h'ep*). Cette transcription a conservé l'*h* initial qu'on trouve dans le pehlvi *haft*; or le sogdien a *aβt* et M. Gauthiot a montré (p. 155) que la chute de l'*h* initial dans le nombre «sept» était précisément une caractéristique de tout le groupe auquel le sogdien est apparenté. Comme on le voit, les difficultés pour expliquer les nombres «un» et «deux» de Yang King-fong par le pehlvi sont secondaires, et le pehlvi seul (sauf pour «cinq» qui se justifie dans les deux théories) rend compte des formes qu'il donne pour tous les autres nombres. Nous pouvons conclure que Yang King-fong ne s'est pas mépris, et que lorsqu'il a voulu, à côté des formes *hou* (sogdiennes), indiquer des formes persanes, ce sont bien des formes persanes qu'il nous a transmises.

(1) Cf. *supra*, p. 163 et 174.

(2) Cf. Müller, *Handschr.*, p. 34.

confirmer ce que nous pouvions supposer déjà par simple raisonnement, à savoir que les manichéens de Chine appelaient les jours de la semaine en sogdien, et les nestoriens en persan. La nomenclature sogdienne toutefois se répandit davantage et se maintint dans l'astrologie plus longtemps que la persane. La raison en est que le manichéisme atteignit en Chine à une diffusion plus grande et plus durable que le nestorianisme.

C'est en 764 que Yang King-fong donnait dans ses listes la première place aux noms sogdiens de la semaine. La présence et l'influence de manichéens à Lo-yang, capitale orientale des T'ang, nous est attestée vers le même temps, pour l'an 762, par un monument d'une haute importance historique, la fameuse inscription de Karabalgasoun que nous allons maintenant étudier.

L'inscription de Karabalgasoun est rédigée en trois langues : le chinois, le turc et le sogdien [1]. Le texte chinois seul a été

[1] Le texte de l'inscription de Karabalgasoun se trouve dans les planches XXXI à XXXV de l'*Atlas der Alterthümer der Mongolei*, publié par M. RADLOV, 1892, in-folio; les estampages qui ont servi à éditer quatre des six morceaux ont été parfois un peu altérés par l'encrage et même, pour un fragment, retouchés pour des nécessités de reproduction. Aussi, malgré la très grande supériorité de ces fac-similés, il ne sera pas mauvais dans quelques cas de consulter les planches 50-61 des *Antiquités de l'Orkhon*, publiées en in-folio par la Société finno-ougrienne de Helsingfors en 1892, et qui reproduisent des photographies prises directement sur les monuments. Un déchiffrement chinois a été publié, en dehors de celui dû aux membres du Tsong-li-yamen et utilisé par Vasil'ev, dans le 和林金石錄 *Houo lin kin che lou* (fol. 6 et suiv.) inséré au 靈鶼閣叢書 *Ling kien ko ts'ong chou* (Bibl. nat., coll. Pelliot, II, 431). Le *Houo lin kin che lou* est anonyme, mais doit être en réalité l'œuvre de 李文田 Li Wen-t'ien; le déchiffrement a été fait sur les photographies et planches des missions russes, ce qui en explique certaines faiblesses; mais il y a là aussi quelques lectures nouvelles qui concordent avec celles que nous proposerons. Nous avons eu enfin profit, dans plus d'un cas, à examiner directement les estampages rapportés par le commandant Bouillane de Lacoste et dont il a fait don à la Société asiatique; ces estampages ne comprennent naturellement pas les quelques fragments originaux rapportés à Saint-Péters-

IMPRIMERIE NATIONALE.

traduit intégralement; mais, pour méritoire qu'ait été en son temps le travail de Schlegel, il ne saurait être accepté sans réserves. Le déchiffrement et l'interprétation littérale sont souvent défectueux [1]. Surtout, les conjectures par lesquelles le traducteur a comblé les lacunes de son texte sont extrêmement contestables; il faut en faire abstraction si on ne veut pas être induit en erreur. Nous allons essayer de donner une analyse du texte tel que nous le comprenons.

bourg par les missions russes. Le commandant de Lacoste a retrouvé de son côté deux petits fragments jusqu'ici inconnus, et qu'il a bien voulu nous communiquer. L'un ne porte guère que le caractère 姓 *sing*, et on ne sait trop où le placer. L'autre paraît contenir le haut de trois lignes sogdiennes, et semble ainsi obliger à augmenter au moins de ce nombre le total de 23 lignes que la planche XXXII de l'*Atlas* montrait déjà pour cette version. Les quelques fragments runiques lisibles sont étudiés dans W. Radloff [V. Radlov], *Die alttürkischen Inschriften der Mongolei*, 3e livraison, Saint-Pétersbourg, 1895, in-4°, p. 291-295. La partie sogdienne n'a été reconnue pour telle que par M. F. W. K. Müller en 1909, dans son article *Ein iranisches Sprachdenkmal*. Le style de l'inscription chinoise est assez bon, mais la gravure est médiocre et assez négligée; c'est ainsi que le *tabou* de 民 *min* est observé à la ligne 17, mais non à la ligne 20.

(1) Cf. la bibliographie en tête de la première partie du présent mémoire. Nous ne nous occuperons ici en détail que de la partie de l'inscription qui concerne le manichéisme; mais Schlegel s'est mépris sur certaines questions qui touchent à l'économie générale du monument; nous les examinerons d'abord sommairement. Nous profitons de l'occasion pour signaler une rectification qui, portant sur un nom géographique, a quelque importance. A la colonne XVI, il est question du siège que les Tibétains viennent mettre devant Koutchar, l'une des «quatre garnisons» chinoises du Turkestan; ceci devait se passer en 790 ou 791. Le texte ajoute 天可汗領兵救援。吐蕃〇〇奔入于術 (Schlegel a restitué les deux caractères manquants en 落荒 *lo-houang*, mais cette restitution est fausse; il suffit de jeter les yeux sur les planches de l'*Atlas* et des *Antiquités de l'Orkhon* pour voir que le premier caractère comportait une barre centrale qui rappelle 事 *che*, et ne peut être *lo*). Schlegel a traduit (*Die chinesische Inschrift*, p. 96-97): «Le *qaghan* céleste amena une armée pour secourir [la ville de Koutchar]. Les Tibétains furent jetés en confusion et tombèrent dans l'embuscade.» Il faut traduire: «... Les Tibétains 〇〇〇 et s'enfuirent à 于術 Yu-chou.» Yu-chou était une station fortifiée à l'Est de Koutchar, entre Koutchar et Korla (cf. Chavannes, *Documents sur les Tou-kiue occidentaux*, p. 7, et une autre mention dans *Sin t'ang chou*, chap. 40, fol. 9 r°).

Le titre est le suivant : « Éloge lapidaire avec préface au sujet des saintes [vertus] pacifiques et des divines [vertus] guerrières du *qaghan* des Ouigours des neuf tribus, [qui a les noms] de Ngai teng-li-lo kou mo-mi-che ho p'i-k'ie (Aï tängridä qut bulmyš alp bilgä) » 九姓廻鶻愛登里囉汨沒蜜施合毗伽可汗聖文神武碑并序[1].

Ce *qaghan* est celui dont on raconte les exploits depuis la ligne XII jusqu'à la fin de l'inscription; nous voyons en effet clairement que le terme « *qaghan* céleste » (天可汗 *t'ien k'o-han*) s'applique au *qaghan* régnant; à vrai dire, à la ligne XII, mots 34-36, il désigne un autre *qaghan* que celui en l'honneur de qui est érigée la stèle; mais cela semble tenir uniquement à ce que nous avons là un discours adressé par les hauts dignitaires du royaume à leur souverain; quoique ce souverain fût mort à l'époque où a été gravée l'inscription, on aura conservé dans le discours direct l'expression par laquelle on s'était adressé à lui de son vivant. Dans tout le reste du texte, qui est en style narratif, le terme « *qaghan* céleste » s'applique au *qaghan* dont le nom figure dans le titre même de la stèle[2].

[1] Le mot *ngai* n'apparaît plus sur les fac-similés, mais c'est à bon droit qu'on l'a lu dans ce titre; il est encore suffisamment net sur l'estampage du commandant de Lacoste. On le retrouve d'ailleurs, précédant le mot *teng*, sur le fragment 2 de la planche XXXV de l'*Atlas*; ce fragment devait faire partie du fronton de la stèle, et peut-être en pourra-t-on tirer davantage, tant pour le chinois que pour le sogdien; malheureusement nous n'en avons pas d'estampage.

[2] Schlegel a cru au contraire que le « *qaghan* céleste » était l'empereur de Chine, ce qui vicie toute sa traduction; mais l'empereur de Chine est bien désigné par son titre de 皇帝 *houang-ti*, « empereur », quand il s'agit vraiment de lui (ligne VII). Plus tard les princes des Ouigours de Kan-tcheou porteront, comme l'avaient fait ceux de l'Orkhon, le titre de « *qaghan* céleste », et c'est celui qu'on trouve dans leurs dédicaces chinoises au Ts'ien-fo-tong de Touen-houang. Les membres du Tsong-li-yamen n'avaient pas manqué d'ailleurs d'interpréter « *qaghan* céleste » comme désignant le prince ouigour, et c'est aussi l'opinion qu'a exprimée Vasil'ev (*Kitaïskiya nadpisi*, p. 20, 36).

S'il en est ainsi, toutes les conjectures par lesquelles Schlegel a introduit dans le bas des lignes XV, XVI et XVIII les noms de trois *qaghan* successifs doivent être rejetées. Le *qaghan* dont il est question dans le titre et dont l'éloge est fait dans les lignes XII et suivantes sera donc le *qaghan* qui a régné de 808 à 821 et qui est désigné dans le *T'ang chou* (chap. 217 上, fol. 7 v°) sous le nom de Ngai teng-li-lo kou mi-che ho p'i-k'ie pao-yi k'o-han 愛登里羅汨蜜施合毗伽保義可汗; c'est par l'épithète chinoise de *pao-yi*, «qui protège la justice», que ce *qaghan* se distingue du *qaghan* qui régna de 825 à 832 et qui porte les mêmes titres turcs, mais suivis de l'épithète chinoise de *tchao-li* 昭禮, «qui manifeste les rites»[1].

L'inscription de Karabalgasoun, rédigée à l'éloge et sous le règne du *qaghan* mort en 821, est par conséquent antérieure à cette date. L'emploi de la forme 廻鶻 *houei-hou* au lieu de 廻紇 *houei-ho* pour transcrire le nom des Ouigours préciserait en outre le *terminus a quo*, si le *Kieou t'ang chou* avait raison de dire que cette forme ne fut employée qu'à partir de 809[2]. Mais le *Sin t'ang chou* place ce changement de nom beaucoup plus tôt, entre 785 et 788[3], et les auteurs de la notice du Tsong-li-yamen citent, de seconde main d'ailleurs, plusieurs œuvres qui confirment les données du *Sin t'ang chou*[4]. Pour

(1) C'est au *qaghan* ayant régné de 825 à 832 que Schlegel rapportait l'inscription de Karabalgasoun. Dès 1897, l'un de nous (*Le nestorianisme*, dans *J. A.*, janv.-févr. 1897, p. 44) indiquait pourquoi cette attribution devait être rejetée.

(2) *Kieou t'ang chou*, chap. 195, fol. 8 r°.

(3) *Sin t'ang chou*, chap. 217 上, fol. 6 v°.

(4) Cf. Vasil'ev, *Kitaïskiya nadpisi*, p. 35, et texte chinois, p. 22. Le *Tseu tche t'ong kien* s'est prononcé pour 788, et selon le 通鑑考異 *T'ong kien k'ao yi*, qui est de Sseu-ma Kouang lui-même, la même date était donnée par le 續會要 *Siu houei yao*, le 統紀 *T'ong ki*, le 北荒君長錄 *Pei houang kiun tchang lou* et le 業侯家傳 *Ye heou kia tchouan*; il ne semble pas qu'aucun de ces ouvrages subsiste aujourd'hui. La forme donnée pour le dernier titre est d'ailleurs inexacte; il faut lire 鄴侯家傳 *Ye heou kia tchouan*;

l'inscription, les dates extrêmes restent donc 808-821. M. Radlov avait cru lire dans la partie sogdienne le nom de l'année du cheval [1], ce qui répondrait à 814. Mais il tenait alors cette partie sogdienne pour turque, et c'est sur le turc qu'est basée sa lecture d'une date cyclique; il n'y a pas à en faire état désormais [2].

Au-dessous du titre et sur la même ligne verticale doivent être placées trois indications fragmentaires. Il y avait sans doute un assez long espace vide entre la fin du titre et le début du fragment que nous considérons comme le premier des trois. Au-dessus du premier caractère de ce fragment, il reste en effet la place d'au moins deux caractères, sans que la pierre porte trace d'aucune gravure; de plus le début de ce fragment marque bien le début d'une titulature de fonctionnaire ouigour; il semble qu'il n'y ait rien eu d'écrit sur la première ligne de la pierre entre la fin du titre de la stèle et ce fragment. Ce premier fragment [3] porte 內宰相頡于伽思. Les trois premiers mots, *nei-tsai-siang*, ou « grand conseiller de l'intérieur », se

c'était une œuvre contemporaine de notre inscription, en 10 chapitres, et où 李繁 Li Fan racontait la vie de son père 李泌 Li Pi (722-789); cf. à ce sujet *Kiun tchai tou chou tche*, chap. 9, fol. 5 v°-6 r°; *Tche tchai chou lou kiai t'i*, chap. 7, fol. 5 v°-6 r°.

(1) W. Radloff [V. Radlov], *Das Kudatku bilik*, 1re partie, p. LXXXV. En 1908, M. Radlov (*Die vorislamit. Schriftarten der Türken*, dans *Изв. Импер. Акад. Наукъ*, p. 835) a donné 784 comme date probable de l'inscription; mais 784 n'est même pas une année du cheval, et d'ailleurs l'inscription, à cause des noms de *qaghan* qu'elle renferme, est forcément plus tardive.

(2) Il n'en est pas question dans l'article de M. F. W. K. Müller, *Ein iranisches Sprachdenkmal*.

(3) Ces quelques caractères se trouvent sur le fragment 3 de la planche XXXII et sur la partie de gauche du fragment 1 de la planche XXXIII de l'*Atlas der Alterthümer der Mongolei*. Schlegel connaissait ce fragment (cf. *Die chinesische Inschrift*, p. 11); on ne voit pas pourquoi il a négligé d'en faire état dans sa reconstitution de la stèle. A la suite venait un caractère dont le haut était formé par la clef 140; l'estampage du commandant de Lacoste suggère le haut de 蘊 *yun*, qui serait ici pris comme caractère de transcription; mais la restitution est douteuse.

rencontrent souvent dans les textes chinois concernant les Ouigours. Les Ouigours avaient « six grands conseillers de l'intérieur » et « trois grands conseillers de l'extérieur »[1]. Il serait prématuré d'établir un rapprochement entre le premier de ces titres et celui d'*ičräki*, « celui de l'intérieur », déjà connu par les inscriptions de l'Orkhon, et que M. Müller a rencontré, transcrit du turc, en un texte moyen-persan qui énumère un certain nombre de fonctionnaires ouigours[2]. Quant aux quatre derniers mots, *hie-yu-k'ie-sseu* (**γ'et* [ou *γ'er*] -*ˤu-g'a-sy*)[3], M. Müller y a justement reconnu le titre de *il-ügäsi*, « gloire du royaume »[4].

Le fragment que nous plaçons ici le deuxième, mais qui pourrait à la rigueur être le troisième[5], ne contient qu'un mot bien lisible, 羅 *lo* (**la*); c'est vraisemblablement ici un caractère de transcription pour une syllabe turque *la* ou *da* (*dä*)[6]. Au-dessus de ce mot, on a le bas d'un caractère où on croit distinguer la forme de la clef 42. Après *lo*, le fac-similé noirci donne distinctement une forme anormale, mais possible,

(1) Cf. Schlegel, *Die chinesische Inschrift*, p. 56.

(2) Cf. F. W. K. Müller, *Der Hofstaat eines Uiguren-Königs*, dans *Festchr. V. Thomsen*, p. 211-212.

(3) Nous rétablissons le premier caractère avec sonore initiale parce que le mot a les deux prononciations **γ'et* et **χ'et*, et que nous supposons ici un phénomène analogue à la présence du *ghaïn* sans valeur étymologique en transcription chinoise devant *w* (cf. *supra*, p. 167, n. 2); le phénomène est surtout fréquent devant *w*, mais se rencontre aussi devant une autre voyelle; en dehors de **γ'et*, on peut citer 合 *ho* (**γ'ap*), transcription constante du turc *alp*. Mais on a vu plus haut (cf. p. 166-167) *hie* employé dans *na-hie* pour transcrire *nahīd*, où on serait plutôt tenté de le rétablir avec sa prononciation sourde **χ'et*.

(4) Müller, *Uigurica*, II, p. 93. Peut-être *el* serait-il plus juste que *il*.

(5) La solution dépend en partie du nombre de caractères manquant au bas de la stèle; Schlegel a admis qu'il n'en manquait aucun au bas des lignes XI et XII; cette opinion nous paraît fausse (cf. *infra*, p. 198).

(6) Ces caractères se trouvent, retouchés, sur le morceau du bas du fragment 1 de la planche XXXIII, et, sans retouche, sur le fragment 3 de la planche XXXII. Ils ont été, eux aussi, négligés dans la reconstitution de Schlegel.

de 教 *kiao*; mais le fac-similé non retouché ne paraît pas confirmer cette lecture[1]. Viennent ensuite les traces de trois caractères tout à fait indistincts.

Le troisième fragment[2] est constitué par les mots 合伊難主莫賀 *ho-yi-nan-tchou-mo-houo* (**γap-'i-nan-č'u-mwak-χwa*); au-dessus de *ho*, il y a encore trace d'un caractère qui semble bien être 思 *sseu* (**sy*), souvent employé dans la transcription des noms turcs; la pierre est cassée après *houo*. Le mot *ho* transcrit régulièrement *alp*. *Yi-nan-tchou* est le turc *inanču*, qui apparaît souvent dans les noms propres[3]. Dès 1890, Koch, étudiant le présent fragment, avait rappelé qu'en 813, un Yi-nan-tchou (Inanču) fut envoyé à la cour de Chine afin de demander en mariage pour son maître une princesse chinoise[4]. Il est assez vraisemblable qu'il s'agisse ici du même personnage, mais le nom d'Inanču a été trop fréquemment porté chez les Ouigours pour qu'on puisse, avec Schlegel, considérer cette solution comme acquise dès à présent[5]. Quant aux caractères *mo-houo*, ils se retrouvent dans la transcription de beaucoup de noms turcs et doivent représenter *bagha*[6]. Il est vraisemblable que l'ensemble auquel se rat-

(1) La partie de droite semble être 乞, sous la forme que ce caractère a usuellement à l'époque des T'ang, et en particulier dans notre inscription : la partie de gauche semble être la clef 75 ou 64, on aurait alors 杚 *kou* ou 扢 *kou* (**g'ut* [ou *g'ur*]), qui transcrirait un mot turc.

(2) Ce fragment porte le n° 3 sur la planche XXXIV de l'*Atlas*.

(3) Un nouvel exemple en est fourni par le texte de Müller, *Der Hofstaat*, p. 211.

(4) Cf. la traduction de l'article russe de Koch publiée par M. Lemosof dans le *T'oung Pao*, t. II, p. 121.

(5) Le nom de l'envoyé de 813 est écrit 伊難珠 Yi-nan-tchou (cf. *Kieou t'ang chou*, chap. 195, fol. 8 v°; *Sin t'ang chou*, chap. 217, 上, fol. 1 r°). Cette différence n'empêche pas l'identification, mais elle force à hésiter davantage. Il est naturellement inadmissible de dire, comme Schlegel (*Die chinesische Inschrift*, p. 9), que l'orthographe de l'inscription est ici «erronée».

(6) Il faut noter cependant que la transcription chinoise suppose plutôt **baχa* ou **baqa* que *baγa*. M. Müller doit s'être trompé quand il a restitué

tachent ces trois fragments donnait au-dessous du titre de la stèle, selon l'usage, la titulature et le nom de l'auteur de l'inscription. Ces mentions se terminent régulièrement par 撰 *tchouan*, « a composé »; Schlegel s'est inspiré de cette habitude pour restituer le nom au bas de cette première ligne[1]; mais c'est arbitrairement qu'il a ajouté le titre de *tarqan* après *mo-ho*; ce titre n'est qu'un possible entre beaucoup d'autres. Il nous reste donc de la première ligne, au-dessous du titre : « Le *nei-tsai-siang il-ügäsi... dä* (?)... *si* (?) Alp inanču bagha ... [a composé]. »

Dans la seconde colonne, apparaît à trois reprises un titre qui est sans doute ○ 紆 伽 哩 伽 ○-*yu-k'ie-li-k'ie* (*-ʿu-g'a-l'i-g'a), mais il ne subsiste presque au complet que la première fois;

pour 貨 *houo* (*Uigurica*, II, 95) une prononciation ancienne à initiale sonore; les tables du *K'ang hi tseu tien* et les prononciations dialectales exigent une sourde. Le *K'ang hi tseu tien* spécifie que 貨 *houo* se prononce comme 火 *houo* (*χwa) à cette différence près qu'il est au *k'iu-cheng* et non au *chang-cheng*. En effet, nous voyons ces deux caractères alterner dans les transcriptions du nom du Tokharestan, où il s'agit bien de rendre un χ et non un γ. On sait cependant que 貨 *houo* se rencontre aussi, entre autres fois dans notre inscription, pour transcrire *gha* (γa) dans le nom du Ferghâna. Le nom de **bagha* apparaît dans le texte moyen-persan de M. Muller (*Der Hofstaat*, p. 210-211) sous la transcription *βaγá*. En faveur de cette prononciation spirante de l'initiale, il faut noter que toutes les transcriptions chinoises de noms turcs où *mwº chinois répond à *b* turc semblent supposer une prononciation du turc où l'explosive *b* était passée à la spirante bilabiale β.

(1) M. Muller (*Ein iranisches Sprachdenkmal*, p. 727) a retrouvé dans la partie sogdienne les mots qui doivent correspondre à « a composé ». Il faut remarquer toutefois que le sogdien, lu par M. Müller *npāχštu dar(a)nt*, est un pluriel, et que M. Muller le traduit bien par « ont écrit », « ont composé ». Nous n'avons pas voulu multiplier les hypothèses dans notre texte, puisque nous n'avons pas d'arguments décisifs à présenter au sujet de la place des divers fragments. Ce pluriel n'en suppose pas moins plusieurs auteurs, et il est vraisemblable que le mot chinois correspondant ne s'est trouvé au bas de la première ligne que si plusieurs noms d'auteurs étaient donnés sur cette ligne; en cas contraire, les personnages nommés sur la seconde ligne pourraient être les autres auteurs et les mots « ont composé » ne se seraient trouvés qu'à leur suite. Contrairement à ce que paraît avoir admis M. Muller, nous tenons Alp inanču comme ne faisant qu'un seul nom.

la seconde fois, il est réduit à *yu-k'ie*; la troisième fois, il ne reste que *yu*, mais il semble qu'on distingue encore le haut du *k'ie* suivant[1]. La première et la troisième fois, ce titre est précédé de 莫賀達干 *mo-ho-ta-kan* (*mwak-χwa-dat* [ou *dar*]-*kan*)[2], c'est-à-dire *bagha-tarqan*; ce devait être là une dignité ouigoure. Dans les deux cas, un caractère illisible a laissé quelques traces entre *mo-ho-ta-kan* et *yu-k'ie-li-k'ie*[3]. Le titre représenté par ○-*yu-k'ie-li-k'ie* n'a pas été restitué; il semble débuter par *ügä*, «gloire», qui apparaît aussi bien dans des titres comme *il-ügäsi* que comme nom propre isolé. La seule fois où le titre que nous avons coupé en ○-*yu-k'ie-li-k'ie* subsiste au complet, il est suivi non pas d'un caractère comme l'a cru Schlegel, mais de deux, et ces deux caractères donneraient en transcription le nom turc du premier personnage qui avait les titres de *bagha-tarqan* et de *yu-k'ie-li-k'ie*. Le premier caractère de ce nom est très net; c'est 思 *sseu* (**sy*). Quant au second, il n'en reste de distinct que la partie de droite, qui est la forme que 乞 *k'i* a dans notre inscription (par exemple à la ligne VII) et que nous avons déjà cru reconnaître sur le second fragment de la ligne I. La clef semble être la clef 157; on aurait alors

[1] Le caractère 紆 *yu* paraît avoir anciennement différé de 于 *yu* par un degré de mouillure que nous ne sommes pas encore en état d'apprécier. Au point de vue de la coupe du titre, comme *yu-k'ie* est la seule partie commune attestée dans les trois cas, on pourrait supposer que le titre n'était composé que de deux syllabes. Mais *li* serait anormal au début d'un mot turc; on pourrait en dire presque autant de *k'ie* (**g'a*); telle est la raison pour laquelle nous avons adopté ○-*yu-k'ie-li-k'ie*. Ici encore, la restitution de Schlegel n'a pas tenu compte du fragment de gauche n° 1 de la planche XXXIII (fragment 3 de la planche XXXII), qui fournit le 3ᵉ *yu*-[*k'ie*]°.

[2] *Mo-ho-ta-kan* est conservé intégralement dans le dernier cas, c'est-à-dire sur le fragment négligé par Schlegel. Dans le premier cas, le mot *mo* est effacé, et le mot *ta* a disparu dans une cassure de la pierre.

[3] Devant les deux premiers ○-*yu-k'ie-li-k'ie*, Schlegel a restitué 頡 *hie* arbitrairement. Dans le second cas, on ne peut rien distinguer; dans le premier, il semble bien que la clef soit celle de la porte (clef 169); en tout cas, les traits subsistants sont inconciliables avec ceux de *hie*.

訖 *ko*; même avec d'autres clefs, les formes possibles, avec des nuances diverses, donnent des prononciations modernes *ko*, *kou* et *ki* et dérivent d'anciens **kyt*, **kut*, **γyt*; le nom qu'elles supposent serait donc, sous réserves, voisin de *Sigir, *Isgir, *Isgil.

Le mot *sseu* faisant partie du nom personnel et non du titre, il n'y a aucune raison de l'ajouter, comme l'a fait Schlegel, à la seconde mention de *yu-k'ie*-[*li-k'ie*]. Enfin le fragment 4 de la planche XXXII contient deux mots, qui, sur cette reproduction retouchée, représentent 迭億 *tie-yi*. Mais la reproduction non noircie de la planche XXXII et l'estampage de M. de Lacoste ne paraissent confirmer que la lecture du second mot; le premier caractère peut être 造 *tsao* ou 遠 *yuan*, ou 達 *ta*. On distingue ensuite les traces de deux caractères dont le premier doit être 也 *ye*.

Comme on le voit par la discussion que nous venons d'instituer au sujet des deux premières lignes de l'inscription, la disposition du texte dans tout le bas de la stèle n'est point établie d'une manière sûre. La même incertitude se retrouvera dans les autres lignes; la reconstitution de Schlegel n'a pas pu déterminer avec une rigoureuse exactitude l'étendue des lacunes qui séparent entre eux les divers fragments; c'est ce qui explique pourquoi, dans l'étude que nous allons faire de la partie de l'inscription qui concerne le manichéisme, nous négligerons de parti pris les tentatives faites par Schlegel pour établir un sens suivi entre les fragments du bas et les deux grands fragments du haut (1).

La partie de l'inscription qui concerne le manichéisme est celle où il s'agit du *qaghan* qui régna de 759 à 780 et qui est

(1) Le nombre même des lignes n'est pas exactement indiqué par Schlegel. Après la ligne XXIII, il y a encore des traces de caractères assez nombreuses; sur cette ligne, que nous appellerons la ligne XXIV, nous croyons bien lire 藏 *tsang* à gauche du caractère 中 *tchong* de la ligne XXIII, et une phonétique 咼 à gauche du caractère 國 *kouo* de la même ligne.

appelé ○ 登里囉汨沒蜜施頡咄登蜜施合俱錄[毗伽可汗]。tängridä qut bulmyš il tutmyš alp külüg [bilgä qaghan][(1)]. Dans le *Kieou t'ang chou* (chap. 195, fol. 5 r°), ce

(1) Le caractère qui précède 子 *tseu*, «[son] fils», n'est pas 邦 *pang* comme l'a restitué Schlegel, mais 營 *ying*, très net, et qui est lu correctement dans le *Houo lin kin che lou* (fol. 6 v°). Entre le mot 子 *tseu* et le mot *teng* qui transcrit la première syllabe de *tängri*, il y a la place de deux caractères. La première place est nettement laissée en blanc par respect; Schlegel l'a vu comme nous. Mais pour la seconde place, Schlegel a restitué 愛 *ngai* = turc *ai*, «lune». Il est exact que les textes historiques chinois mettent *ngai* (= *ai*) devant *teng-li-lo* (*tängridä*) en tête de la titulature de plusieurs *qaghan* ouigours à partir de 789 (cf. Schlegel, *Die chines. Inschr.*, p. 5-7); deux fragments manichéens ont conservé en turc le titre du Ai-tängridä-qut-bulmyš-qaghan (cf. Müller, *Handschr.*, I, 3; Radlov, *Chuastuanit*, p. 46); mais on n'en a pas de mention avant 789, ni en particulier dans la titulature du *qaghan* qui nous occupe ici. D'ailleurs, si le mot *ngai* apparaît bien dans la titulature du *qaghan* qui a fait élever l'inscription elle-même (il y en a effectivement trace sur l'estampage), c'est dans le titre, mais non dans le corps de l'inscription, là où, contrairement à l'usage adopté dans le titre, un blanc est toujours laissé par respect devant le nom. Dans le corps de l'inscription, deux *qaghan* sont nommés, dont nous savons par les textes historiques que la titulature commençait par *ngai*; mais l'inscription ne le fait pas entrer dans leur titulature. Il serait donc *a priori* peu vraisemblable que l'inscription ne donnât jamais le titre débutant par *ngai* aux *qaghan* qui l'ont vraiment porté et l'attribuât à celui-là seul pour lequel cette formule ne nous est pas attestée. Le *qaghan* qui nous occupe ici est d'ailleurs celui qui régna de 759 à 780; un document pehlvi dont il sera question tout à l'heure nous a conservé sa titulature; le mot *ai* (*ngai*) n'y figure pas. Il n'en reste pas moins qu'il y a ici une lacune à combler devant *tängridä*. A s'en tenir aux planches de l'*Atlas*, on pourrait supposer que, par marque de respect spécial pour le grand *qaghan* qui a introduit le manichéisme chez les Ouigours, un blanc de deux caractères a été laissé devant son nom, comme le fait l'inscription devant la mention du «*qaghan* céleste», c'est-à-dire du *qaghan* régnant. Mais l'estampage du commandant de Lacoste ne laisse pas de doute qu'il y avait bien un caractère devant *teng*, et que d'ailleurs ce caractère n'est pas *ngai*. Seulement nous jouons de malheur avec ces titulatures. Il subsiste du caractère en question la partie supérieure de droite 田; nous n'avons rien su en tirer. Les titres postérieurs nous montreront devant *tängridä*, en dehors de *ngai* (*ai*), des formes qui doivent répondre à *kün*, «soleil», et à *uluγ*, «grand»; il a pu en exister d'autres qui ne sont pas attestées jusqu'ici. Deux lignes plus haut, le titre d'un autre *qaghan* débute également par un caractère énigmatique que Schlegel a restitué arbitrairement en 骨 *kou*, mais

qaghan est appelé, avec des abréviations fautives 登里頡咄登密施含俱錄[(1)] et l'historien ajoute : «頡咄 signifie en chinois «usage religieux des dieux du sol et des moissons» (社稷法用)[(2)]; les caractères 登密施 signifient «territoire en apanage» (封竟)[(3)]; les caractères 含俱錄[(4)] signifient

qui est sûrement, sur la planche de l'*Atlas* comme sur l'estampage, tout autre chose; là aussi nous avons échoué dans notre tentative de déchiffrement; un heureux hasard peut fournir d'un instant à l'autre des solutions plausibles, que les traits subsistant dans les deux cas permettront du moins de vérifier. Il importerait d'autant plus d'être fixé sur le nom complet du *qaghan* de 759-780 qu'il paraît avoir laissé chez les Ouigours un souvenir très durable. Toutefois là encore on se heurte à de sérieuses difficultés. Son nom personnel est écrit par les historiens chinois 牟羽 Meou-yu (*M'eu-'u); cette forme mouillée s'accorderait donc avec la leçon Bögü que M. Müller a déchiffrée sur la contre-partie sogdienne de notre inscription (*Ein iran. Sprachdenkmal*, p. 728). *Bögü*, «sage» (en mongol *bögä*), est un mot aujourd'hui bien attesté en turc ancien (cf. par exemple Radlov, *Kuan-ši-im Pusar*, p. 63, 66; Grünwedel, *Bericht*, p. 193, etc.). Mais alors on voit mal comment le nom aurait pu se transformer et passer à la série forte, s'il faut reconnaître notre *qaghan* dans le Bughug (Buγuγ) d'un manuscrit de la région de Tourfan (cf. von Le Coq, *Ein manichäisches Buch-Fragment*, dans *Festschr. V. Thomsen*, p. 147-149 et *infra*, p. 196, n. 1) et jusqu'à l'époque mongole dans le Bughu de Ǧuwainī (cf. J. Marquart, *Ǧuwainī's Bericht über die Bekehrung der Uiguren*, dans *Sitzungsber. der kön.-preuss. Akad. der Wissensch.*, 1912, p. 485-502). Comme on le voit, l'histoire du *qaghan* ouigour qui introduisit le manichéisme dans ses États est encore loin de nous apparaître sous un jour satisfaisant.

(1) Ce titre, quoique incomplet et en partie fautif (含 *han* est une altération de 合 *ho*), est plus correct que celui cité par Schlegel (*Die chinesische Inschrift*, p. 4) d'après le «*Pien yi tien*», et qui provient en réalité du *Sin t'ang chou*, chap. 217 上, fol. 4 v°.

(2) Le commentaire du *Tseu tche t'ong kien* écrit 社稷發用 (sous l'année 763, au début). Le *Kieou t'ang chou* a mal coupé les mots, mais on comprend la genèse de son explication. Le «dieu du sol» et le «dieu des moissons» représentaient le pays, et en quelque sorte la patrie. Quand, à la ligne VII, le *qaghan* part en guerre contre la Chine, l'inscription dit qu'il veut détruire le «dieu du sol des T'ang» (唐社). L'expression est donc bien à certains égards l'équivalent de *hie*, transcription du turc *il* (*el*), «royaume», «nation».

(3) Le commentaire précité écrit 到竟. Nous avons traduit en donnant à 竟 *king* la valeur de 境 *king*.

(4) Le commentaire du *Tseu tche t'ong kien* écrit correctement 合 *ho*, et non 含 *han*.

«adroit» (?) (婁羅)[1]; les caractères 毘伽 signifient «qui a la sagesse complète» (足意智»)[2]. Ces gloses, quoique peu exactes, ne sont pas dépourvues de toute valeur; elles ne permettraient toutefois que difficilement de rétablir en entier la titulature du *qaghan* si M. F. W. K. Müller[3] ne l'avait pas retrouvée dans un fragment turc manichéen où elle est énoncée comme suit :

Uluγ ilig (le grand roi), tängridä qut bulmyš (par le ciel, ayant obtenu la majesté), ärdämin il tutmyš (par son mérite, tenant en main le royaume), alp (héroïque), qutluγ (majestueux, heureux), külüg (glorieux), bilgä (sage), uiγur χaγan (qaghan ouïgour), zahag ʿi mānī (émanation de Mâni).

L'épithète «émanation de Mâni», par laquelle se termine cette énumération de titres, nous montre que le *qaghan* était un dévot manichéen; en fait, l'inscription de Karabalgasoun nous apprend que c'est lui qui introduisit le manichéisme dans ses États et elle nous donne à ce sujet des renseignements du plus haut intérêt.

Le 3 mai 762 était mort l'ex-empereur Hiuan-tsong, qui avait dû abdiquer en 755, mais qui avait conservé quelque autorité dans les conseils du gouvernement; le 16 mai de la même année, l'empereur Sou-tsong, fils et successeur de Hiuan-tsong, mourait à son tour. Ce double deuil se compliqua d'une intrigue de palais où l'impératrice Tchang trouva la mort. De si graves événements furent mis à profit par le

(1) Vasil'ev, en traduisant ces gloses (*Kitaïskiya nadpisi*, p. 21) a rendu hypothétiquement *leou-lo* par «heureux»; mais il est probable qu'il n'a fait que s'inspirer du turc *qutluγ*. Notre *leou-lo* doit être l'équivalent de 僂儸 *lu-lo*, et cette expression semble avoir le sens d'«adroit», «fertile en ressources». Le 瑟榭叢談 *Chö sie ts'ong t'an* (édit. du 聚學軒叢書 *Tsiu hio hiuan ts'ong chou*, chap. 下, fol. 19 v°-20 v°) consacre un paragraphe aux diverses formes et aux divers sens de l'expression *leou-lo* ou *lu-lo* et, pour le présent passage, aboutit au sens même que nous proposons.

(2) C'est en effet le sens de *bilgä*.

(3) Müller, *Uigurica*, II, p. 95.

rebelle Che Tch'ao-yi qui invita le *qaghan* des Ouigours à profiter de l'occasion pour piller les richesses de la Chine. Le *qaghan* se mit en effet en route avec son armée; mais un habile diplomate chinois sut le faire changer de projet; au lieu de se diriger sur Tch'ang-ngan où résidait le nouvel empereur de la dynastie des T'ang, le *qaghan* traversa le Hoang-ho à Chan-tcheou dans le Ho-nan et se dirigea sur Lo-yang où Che Tch'ao-yi tenait son quartier général. Les Ouigours pénétrèrent dans Lo-yang le 20 novembre 762 et saccagèrent la ville; ils ne prirent le chemin du retour qu'au mois de mars de l'année 763.

Si nous nous en tenions aux récits des historiens, l'expédition faite par les Ouigours en 762 nous apparaîtrait comme ayant eu pour principal résultat l'incendie et le pillage de Lo-yang; l'inscription de Karabalgasoun nous montre qu'elle eut d'autres conséquences. Pendant son séjour prolongé à Lo-yang, le *qaghan* fut mis en relations avec des religieux manichéens dont il apprécia les enseignements. Cette partie de l'inscription est essentielle pour le sujet qui nous occupe. Nous allons la traduire intégralement :

[**Texte IX.**] «[Le *qaghan*] emmena quatre religieux, dont 睿息 Jouei-si[1], et les introduisit dans son royaume; ils développaient et exaltaient les deux sacrifices[2] et pénétraient

[1] Ce personnage n'est pas connu par ailleurs. Son nom, qui signifie quelque chose comme «sérénité perspicace», est purement chinois et du même type que les «noms de religion» des bouddhistes. Mais l'exemple des moines nestoriens nommés sur la stèle de Si-ngan-fou montre que les autres confessions avaient emprunté au bouddhisme ses «noms de religion», et en donnaient de purement chinois même à des religieux d'origine étrangère.

[2] 二祀 *eul-sseu*. Le parallélisme de cette proposition-ci et de la suivante, où il est parlé des «trois moments», ne laisse aucun doute que, d'une manière quelconque, il faille ici, par les «deux sacrifices», entendre les «deux principes». A défaut des «deux principes», on attendrait, en pays ouigour, la traduction littérale de leur nom turc de «deux racines», c'est-à-dire 二根 *eul-ken*. Dans l'*Atlas*, le caractère est retouché et on pourrait songer à une

profondément les trois moments [1]. D'ailleurs le maître de la Loi [2] était merveilleusement instruit dans la doctrine de la Lumière et comprenait parfaitement les sept ouvrages [3]. Ses capacités étaient plus hautes que le pic maritime [4]; son élo-

erreur de lecture, mais *sseu* paraît bien confirmé par la photographie directe des *Antiquités de l'Orkhon* et par l'estampage du commandant de Lacoste; toutefois, là comme à la ligne précédente pour le caractère de même niveau 社 *chö*, le lapicide semble bien avoir écrit la clef 木 au lieu de la clef 示. On peut se demander si ici son erreur n'a pas été plus grande et s'il n'a pas gravé 杞 = 祀 *sseu*, «sacrifice», alors que le document original avait 根 *ken*, «racine». Avec la leçon *eul-sseu* de la pierre, on est amené à songer au 陽祀 *yang-sseu* et au 陰祀 *yin-sseu* mentionnés par le *Tcheou li* et qui désignent respectivement les sacrifices au principe mâle et lumineux (*yang*) et au principe femelle et obscur (*yin*) [cf. Biot, *Tcheou-li*, I, 270; *B.E.F. E.-O.*, III, 467-468); mais cette explication ne nous satisfait qu'à moitié. Le *Houo lin kin che lou* lit faussement 三 *san*, «trois», au lieu de 二 *eul*, «deux».

(1) Cf. *B. E. F. E-O.*, III, 467; et *supra*, p. 133.

(2) Le «maître de la Loi» (法師 *fa-che*) est un titre qui doit désigner ici Jouei-si. Il a passé en turc bouddhique sous la forme *vapši* (cf. Müller, *Uigurica*, II, 81); les manichéens l'ont emprunté aux bouddhistes; il est très probable qu'il en fut de même pour les nestoriens (cf. Pelliot, *Deux titres bouddhiques portés par des religieux nestoriens*, dans *T'oung Pao*, II, xii, 664-670).

(3) 七部 *ts'i-pou*. Le mot que nous traduisons par «comprendre», 通 *t'ong*, est probable, mais non sûr. Le nombre sept jouait, après le nombre cinq, un grand rôle dans les catégories numériques des manichéens (cf. *supra*, 1re partie, p. 544); mais nous n'avons pas d'autre mention chinoise des «sept *pou*», qui font ici pendant à 明門 *ming-men*, «doctrine de la Lumière». Le mot *pou* désigne en chinois un ouvrage ou une classe d'ouvrages; c'est ainsi que les écritures bouddhiques sont divisées en douze *pou*. Les «sept ouvrages» font naturellement penser aux indications du *Fihrist*, où il est dit que «Mâni composa sept ouvrages, dont un en persan et six en syriaque» (Flügel, *Mani*, p. 102). L'un de nous a déjà montré (*B. E. F. E.-O.*, II, 193-194) qu'il n'y avait eu tout cas aucun compte à tenir des explications de Schlegel sur ces «sept ouvrages», qui seraient selon lui des traités mathématiques; le parallélisme et le contexte indiquent clairement qu'il s'agit ici d'œuvres religieuses.

(4) L'expression 海岳 *hai-yo* se retrouve à la ligne 12 de l'inscription. A première vue, on pourrait être tenté de l'interpréter par «l'océan et le pic», en entendant par l'«océan» l'«océan méridional» et par le «pic» le T'ai-chan; mais il semble que les exemples du *P'ei wen yun fou* imposent une interprétation par subordination et non par apposition; *hai-yo* est donc «le pic maritime». Mais il n'est pas évident que ce «pic maritime» soit le T'ai-chan comme l'affirme Schlegel; l'origine de l'expression reste à trouver.

quence était comme une cascade [1]. C'est pourquoi il put initier les Ouigours à la vraie religion. ○ ○ ○ ○ ○ [il en] fit la règle [2]; il réalisa de grandes accumulations de mérites; vraiment ○ ○ vertu complète [3]. Alors les *tou-tou*, les *ts'eu-che* [4], les conseillers de l'intérieur et [les conseillers] de l'extérieur, les ○ ○ ○ ○ [dirent] [5] : «Maintenant nous nous repen-

(1) L'expression 懸河 *hiuan-ho*, «fleuve suspendu», est synonyme de 瀑布 *p'ou-pou*, «toile écumante», et signifie une cascade.

(2) Les restitutions par lesquelles Schlegel a voulu combler les lacunes du texte sont presque toujours arbitraires, mais souvent ne correspondent même pas aux traces restées sur la pierre. C'est ainsi que le dernier caractère de la lacune qui coupe ici notre texte se terminait à sa partie inférieure par un large trait horizontal; ce n'était donc pas le 酪 *lo* de Schlegel.

(3) 乃 ○ ○ 傒 悉 德. Du deuxième caractère manquant, il reste juste assez pour voir que ce n'est pas le mot 汝 *jou* restitué par Schlegel. Cette lacune rend le sens de 傒 *hi* douteux; nous avons négligé ce caractère dans notre traduction.

(4) Les titres de 都督 *tou-tou* et de 刺史 *ts'eu-che* avaient été donnés respectivement aux chefs de 府 *fou* et de 州 *tcheou* lorsque les Chinois avaient établi, en l'an 646, leur système administratif chez les Ouigours (cf. *Kieou t'ang chou*, chap. 195, fol. 1 v°). Ces titres chinois avaient été adoptés tels quels en turc et on les retrouve sous les formes *tutuq* et *čigši* dans les inscriptions de l'Orkhon et de l'Yénisséi. M. F. W. K. Muller, qui les avait retrouvés en transcription dans un texte pehlvi de Tourfan, a établi le premier l'origine chinoise des formes turques (cf. MULLER, *Der Hofstaat*, p. 211); M. Thomsen avait d'ailleurs, dès 1896, songé à cette explication pour *tutuq* (cf. V. THOMSEN, *Inscriptions de l'Orkhon déchiffrées*, p. 154.)

(5) Dans l'hypothèse de Schlegel, il manque ici trois mots au bas de la pierre; il est certain en outre qu'il en manque un au haut de la ligne suivante. Schlegel a restitué 司 馬 僉 曰. Ce qui reste du caractère manquant au haut de la ligne paraît être la clef 42, «petit»; l'ensemble ne pouvait donc être le 曰 *yue*, «dire», de Schlegel. Il faut toutefois qu'il y ait quelque part, devant le discours direct, un mot signifiant «dire»; mais rien ne prouve que le discours direct commence ici. Il reste en effet la lacune au bas de la ligne précédente. A la ligne XII, on a une énumération analogue à celle-ci, où, après les *tou-tou*, les *ts'eu-che*, les conseillers de l'intérieur et de l'extérieur, il y a une lacune de deux mots et l'énumération se termine par 官 等 *kouan teng*; là encore, Schlegel a restitué en 司 馬 *sseu-ma* les deux mots manquants. Mais si on se reporte au fac-similé de l'*Atlas* et surtout à la photographie des *Antiquités de l'Orkhon* et à l'estampage, on voit que le premier des caractères manquants de cette ligne XII subsiste en partie et rappelle d'assez près le haut

« tons de nos fautes antérieures et nous désirons[1] servir la « vraie religion. » Un édit [du souverain] publia la proclamation suivante : « Cette religion est subtile et merveilleuse; il « est difficile de la recevoir et de l'observer. Par deux et par « trois fois, avec sincérité [je l'ai étudiée]. Autrefois j'étais « ignorant et j'appelais 'Buddha' des démons; maintenant, « j'ai compris le vrai et je ne peux plus servir[2] [ces faux « dieux]. Spécialement j'espère ○○○○○○ dit[3] : « « Puisque vous êtes résolu et sincère, vous pouvez immédia- « tement recevoir et garder [les préceptes][4]. Que toutes les

du mot 親 *ts'in*; on est dès lors amené à restituer hypothétiquement devant *kouan* le mot 信 *sin*; l'expression *ts'in-sin* se rencontre à propos de personnages ouigours dans les histoires chinoises (cf. *infra*, texte n° XXVII). Dans la ligne que nous traduisons ici, le très bon fac-similé de l'*Atlas* montre que le titre de *sseu-ma* doit être également rejeté; mais il est non moins évident que, cette fois, le premier caractère manquant n'est pas *ts'in*. Nous laisserons donc la lacune telle quelle, et nous la croyons d'ailleurs plus considérable que Schlegel ne l'a admis.

(1) Les déchiffrements de Schlegel et de Vasil'ev, qui ne sont pas indépendants l'un de l'autre, portent ici 崇 *tch'ong*; cette lecture est inconciliable avec les traits qu'on distingue sur l'*Atlas* et sur l'estampage. Il nous semble bien qu'il y a 願 *yuan*, et nous avons traduit en conséquence.

(2) Le texte donne clairement 事 *che*, et non 非 *fei*, comme l'a lu Schlegel. Nous avons mis « démons » et « faux dieux » au pluriel; le texte ne permet pas de décider grammaticalement à ce point de vue. Il nous semble seulement douteux que les Ouigours aient été bouddhistes avant leur conversion au manichéisme. Par « Buddha », il doit donc s'agir ici de divinités chamaniques; reste à savoir si les Ouigours les appelaient *burkhan*, équivalent turc normal du chinois 佛 *fo, buddha*. Schlegel également s'était refusé à admettre qu'il s'agît ici du bouddhisme.

(3) Cette réponse émane vraisemblablement du religieux manichéen Jouei-si; devant 曰 *yue*, il y avait donc sans doute *fa-che*, « le maître de la Loi ».

(4) Nous lisons 任卽持受. Le dernier caractère a été lu 賫 *tsi* par Schlegel et par Vasil'ev. Vasil'ev a lu le premier caractère comme nous, mais Schlegel y a vu 住 *tchou*, qu'il a considéré comme une variante graphique de 往 *wang*. La traduction de Vasil'ev est : « Dès l'instant où ils ont une résolution sincère, laissons-les observer [les pratiques] avec zèle »; celle de Schlegel : « Ihr hegt schon eine aufrichtige Gesinnung! Geht zu eurem Lande zurück und bringt eure Geschenke (Tribut). » Cette seconde traduction n'a vraiment

«images du démon[1] sculptées ou peintes soient entièrement «détruites par le feu, que ceux qui prient les génies et qui se «prosternent devant les démons soient tous ◯ ◯ et qu'on «reçoive la religion de la Lumière[2]. Que [le pays] aux mœurs «barbares où fumait le sang[3] se change en une contrée où on «se nourrit de légumes; que l'État où on tuait se transforme «en un royaume où on exhorte au bien.» C'est ainsi que ◯ ◯ se trouve dans l'homme[4]; [quand] le supérieur agit, les subordonnés l'imitent.

plus le sens commun. Schlegel, qui avait connu la lecture du premier caractère adoptée par Vasil'ev, la déclare fautive; nous n'arrivons pas à voir pourquoi. Il n'y a pas trace sur la pierre du point supérieur nécessaire pour avoir 住 *tchou*. Y en eût-il, on ne peut pas dire que 住 *tchou*, «se tenir en un endroit», «s'arrêter», ne soit qu'une variante graphique de son contraire 往 *wang*, «aller». Les clefs 9 et 60 s'emploient souvent l'une pour l'autre dans les manuscrits et les inscriptions des T'ang, mais pas dans des caractères comme ceux-là. Quant au dernier mot de la phrase, il suffit de se reporter au premier caractère conservé au haut de la ligne X pour voir que nous avons ici 受 *cheou* et non 賫 *tsi*.

(1) Le mot que nous traduisons ici par démon est 魔 *mo*, étymologiquement transcription de Māra; dans les deux autres cas, on a 鬼 *kouei*.

(2) 明教 *ming-kiao*. C'est là la désignation «littéraire» qu'avait prise en Chine la «religion de Mâni», tout comme le nestorianisme, appelé dans les textes historiques «religion du Ta-ts'in», nous apparaît dans l'inscription de Si-ngan-fou et dans l'*Éloge de la Sainte Trinité* sous le nom littéraire de 景教 *king-kiao*, «Religion brillante», inspiré peut-être de l'étoile (景宿) qui conduisit les mages à Bethléem.

(3) Pour ces deux propositions parallèles, les lectures de Schlegel donnaient déjà un sens satisfaisant; il s'agit de populations qui mangeaient beaucoup de viande, et auxquelles le manichéisme a recommandé pour tous et prescrit pour les «élus» un régime végétarien; dans le second membre de phrase, le terme 宰殺 *tsai-cha* s'applique à l'abatage des animaux, et non à des carnages guerriers. Les leçons que nous avons adoptées ne sont pas autrement appuyées par l'*Atlas*, dont l'estampage noirci est ici assez mauvais; mais elles sont établies de façon certaine par les estampages du commandant de Lacoste; la seule différence entre notre texte et celui proposé par Schlegel est d'ailleurs que nous avons 蔬 *sou*, «légume», «végétarien», là où Schlegel avait cru lire 蒸 *tcheng*, «cuire à la vapeur».

(4) Nous laissons en blanc deux mots que Schlegel avait restitués en 聖人 *cheng-jen*, «homme saint». Rien ne paraît appuyer ces conjectures, et sur

«Le roi de la religion (1), ayant appris que [les Ouigours avaient accepté la vraie religion, loua fort leur respectueuse○ ○ ○ ○ ○ ○ [vertu], conduisant (2) des religieux et des religieuses (3), entra dans le royaume pour y répandre et y exalter [la religion] (4). Ensuite la foule des disciples du *mou-*

l'estampage du commandant de Lacoste, ce qu'il reste du second caractère rappelle plutôt 心 *sin*, «cœur». Vient ensuite 之 *tche*, «de», «qui». Après *tche*, nous avons lu 在 人 *tsai-jen*, au lieu du 官 人 *kouan-jen* de Schlegel. Reproductions et estampage imposent notre lecture, qui était déjà celle de Devéria, et qu'adopte aussi le *Houo lin kin che lou*. La phrase signifiait sans doute que le pouvoir de transformation est dans le cœur de l'homme, puisqu'il a suffi de la volonté du *qaghan* pour métamorphoser ainsi son royaume.

(1) 法 王 *fa-wang*. C'etait le chef suprême de la religion manichéenne; il résida longtemps à Babylone. Sur l'hésitation possible entre *fa-wang* et 法 主 *fa-tchou*, «chef de la Loi», cf. 1re partie, p. 581, n. 4. Voir en outre, pour *fa-tchou* comme titre de moine bouddhique, le 1er chapitre du 釋 氏 要 覽 *Che che yao lan* de 1024 (ed. japon. de 1885, fol. 4 v°); pour *fa-wang*, un emploi dans une inscription bouddhique du ve siècle publiée par Franke (*Eine chinesische Tempelinschrift aus Idikutšahri*, p. 57), et, comme titre donné aux grands lamas sous les Ming, le 菽 園 雜 記 *Chou yuan tsa ki* (éd. du *Cheou chan ko ts'ong chou*, chap. 4, fol. 6 v°-7 r°).

(2) Le caractère qui précède 領 *ling*, «conduire», n'est pas 願 *yuan*, comme l'a cru Schlegel, mais presque sûrement 德 *to*, «vertu», qui fait peut-être partie du titre ou du nom d'un moine.

(3) 僧 尼 *seng-ni*; le manichéisme avait emprunté ces termes au bouddhisme. La venue de nonnes est particulièrement intéressante. La formule d'abjuration grecque mentionnait des «élues» à côté des «elus», et nous avons signalé dans le traité manichéen de Pékin une trace possible de la même division (cf. *supra*, 1re partie, p. 569, n. 2, et p. 585, n. 5). Mais ce passage-ci est le seul texte chinois formel qui vienne à l'appui du témoignage connu seulement jusqu'ici par une source du XIIIe siècle et selon lequel soixante-dix ou soixante-douze nonnes manichéennes furent mises à mort à Tch'ang-ngan lors de la proscription du manichéisme en 843 (cf. *infra*, texte n° XXXIV).

(4) Le premier caractère est douteux, car le raccord ne paraît pas très bien se faire entre les deux morceaux de l'inscription; c'est cependant 自 *tseu* qui nous semble, comme à Schlegel, la solution le plus probable. Quant au second caractère, il est absolument net, sur les reproductions comme sur l'estampage, et pour l'avoir lu 道 *tao*, il faut que Schlegel se soit livré à des combinaisons théoriques sans regarder le fac-similé; la véritable lecture, adoptée d'ailleurs dans le *Houo lin kin che lou*, est 後 *heou*, «ensuite»; il suffit pour s'en convaincre de comparer ce caractère au caractère 54 de la ligne XI, qui est bien

chö[1] parcourut le pays en tous sens de l'Est à l'Ouest et alla et vint en prêchant la religion. » [ligne VIII] 帥 (ou 師) 。將睿息等四僧入國。闡揚二祀。洞徹三際。況法師妙達

lu *heou* par Schlegel. Si le mot précédent est bien *tseu*, l'expression *tseu-heou*, qui est usuelle, signifie «à partir de ce moment là»; il faudrait ponctuer par suite devant *tseu* et le rythme de la phrase précédente paraît en effet favorable à cette solution.

(1) Devant 慕闍 *mou-chö*, Schlegel a restitué 令 *ling*; une fois de plus, il n'a pas regardé le fac-similé, où il est manifeste que devant *mou-chö*, comme un peu plus haut devant *fa-wang*, «roi de la religion», un caractère est laissé en blanc par respect; l'auteur du *Houo lin kin che lou* l'a vu comme nous. Il y a d'ailleurs parallélisme entre cette phrase et la phrase précédente; *mou-chö* a pour contrepartie dans la première phrase ce nom ou titre dont il ne nous reste que le second élément *tö* (nous avons songé à 大德 *ta-tö*, «grande vertu», épithète des moines bouddhistes qu'ont également empruntée les nestoriens; mais sa présence nous a paru trop peu assurée ici pour l'introduire dans notre texte). Maintenant qui était ce *mou-cho* auquel on montre ici tant de vénération? On a vu plus haut que le titre de *mou-chö* (pehlvi **mōže*) désignait de hauts dignitaires de la hiérarchie manichéenne (cf. *supra*, 1re partie, p. 569, 590, et ici même, p. 100, 152). Sous la forme *možak* ou *močak* empruntée au sogdien, ce titre apparaît à trois reprises dans les fragments de Tourfan (cf. von Le Coq, dans *Festschr. V. Thomsen*, p. 147, et *Manichaica aus Chotscho*, I, p. 27, 31). Il semble qu'il n'y ait eu alors qu'un *možak* pour tout le pays ouigour; il avait sous ses ordres les *makhistak* et les simples élus. Il semble que ce soient ces *makhistak* et élus qui sont désignés dans notre inscription par les mots 徒衆 *t'ou-tchong*, «la foule [ou assemblée] des disciples»; ce n'étaient pas les simples auditeurs, qui continuaient à mener la vie ordinaire, mais les religieux, et c'est pourquoi ils peuvent «parcourir le pays en tous sens de l'Est à l'Ouest» pour prêcher la religion. Ce sont ces mêmes religieux qui, à la ligne XXII de notre inscription, sont désignés par les mots 僧徒 *seng-t'ou*, «disciples moines», et s'opposent dans ce second passage aux 聽士 *t'ing-che*, qui sont identiques aux 聽者 *t'ing-tchö* du traité de Pékin (cf. *supra*, 1re partie, p. 582, n. 1), les «auditeurs». Dans un des textes publiés par M. von Le Coq, le *možak* est même qualifié de «céleste»; il n'en faudrait pas plus pour justifier la marque de respect qui lui est accordée dans notre inscription. On peut même se demander s'il ne s'agit pas d'un *možak* particulièrement connu et vénéré. Notre texte n° III a signalé l'arrivée à la cour de Chine en 719 d'un «grand *mou-chö*» astronome. Ce sont sans doute les disciples directs de ce *mou-chö*, sinon ce *mou-chö* lui-même déjà très âgé, que le *qaghan* connut à Lo-yang en 762-763. Un des textes de M. von Le Coq montre le *qaghan* ouigour Bughugh se rendant à Khočo (Qarâkhodjah à l'Est de Tourfan), pour conférer avec le *možak* au sujet de la nomination de trois *makhistak*.

明門。精通七部。才高海岳。辯若懸河。故能開正教於迴鶻。〇〇〇〇〇〇爲法。立大功績。乃〇〇傒悉德。于時都督刺史内外宰相〇〇〇 [ligne IX]

M. von Le Coq a admis que ce Bughugh était le Meou-yu des textes chinois, c'est-à-dire le *qaghan* même qui régnait en 762-763 et dont il est question ici dans notre inscription; par contre M. von Le Coq a montré avec beaucoup de prudence qu'il était difficile de songer dans une «année du mouton» forcément postérieure à 763, et qui serait donc au plus tôt 767, au *mou-chö* de 719 qui serait ainsi venu, en son extrême vieillesse, s'établir dans la région de Tourfan. Il nous semble que des réserves presque aussi fortes doivent être faites pour l'identification de Bughugh. La gutturale finale est aussi peu conciliable avec la transcription chinoise qu'avec le Bögü du sogdien ou le Bughu de la tradition du XIIIe siècle (cf. *supra*, p. 188, note). De plus, en 767, il ne semble pas que le *qaghan* ouigour ait eu une autorité spéciale sur la région de Tourfan. En tout cas, le centre de son Empire devait encore être dans le bassin de l'Orkhon, et c'est là sans doute que dut d'abord résider le chef du manichéisme chez les Ouigours. Ces raisons ne sont pas décisives, mais elles obligent à ne pas faire état actuellement, pour cette époque, de ce texte par ailleurs important. Par contre, le «grand *mou-chö*» de 719 venait du Tokharestan. Or c'est une coïncidence singulièrement troublante de voir apparaître dans un autre texte de M. von Le Coq un *toχry-daqy uluγ možak*, c'est-à-dire un «grand *možak* tokharien». Mais là encore les apparences sont peut-être trompeuses. M. von Le Coq a admis dans l'une de ses notes que ce «grand *možak* tokharien» était sans doute identique au *mou-chö* de l'inscription de Karabalgasoun. Si notre confrère a voulu seulement indiquer l'identité du titre, il a certainement raison; mais il ne semble guère qu'on puisse songer à une identité de personne. Le *toχry-daqy uluγ možak*, M. Radlov insistait récemment sur ce point (*Alttürk. Studien*, VI, p. 775), ne paraît pas pouvoir signifier autre chose que «le grand *možak* qui réside dans le Tokharestan». Mais faut-il aller plus loin, et voir dans ce «grand *možak*» un *možak* supérieur à tous les autres, le chef suprême des manichéens, celui que le *Fihrist* appelle l'*imam*? C'est l'opinion que soutient M. Radlov. Remarquons cependant que le titre de «grand *možak*» nous est attesté pour le religieux venu en Chine en 719; ce religieux ne peut guère avoir été le chef suprême des manichéens. D'ailleurs, à côté ou plutôt au-dessus du *mou-chö*, l'inscription de Karabalgasoun et le manuscrit de Pékin connaissent le chef du manichéisme, mais le qualifient de «chef de la religion» ou de «roi de la religion», et non de «grand *mou-chö*». La question reste donc en suspens. Il se peut cependant que les Ouigours aient eu en grande vénération le *možak* de 719, qu'ils l'aient tenu pour le véritable propagateur du manichéisme en Chine et, directement ou indirectement, dans leur propre pays. C'est de lui qu'il serait alors question dans l'inscription, mais ce n'est pas sûr. Nous disons en tout cas «le» et non «les» *možak*. Quel

云(?)今悔前非。願事正教。奉　旨宣示。此法微
妙。難可受持。再三懇○。往(?)者無識。謂鬼爲
佛。今已悞眞。不可復事。特望○○○○○曰。
旣有志誠。任卽持受。應有刻畫魔形。悉令焚爇。
祈神拜鬼並○○[ligne X]○受明教。薰血異俗。
化爲蔬飯之鄉。宰殺邦家。變爲勸善之國。故
○○之在人。上行下效。　法王聞受正教。深讚
虔○。○○○○德領諸僧尼入國闡揚。自(?)後
慕闍徒衆。東西循環。往來教化。　○||

Après ce passage sur le manichéisme, l'auteur de l'inscription énumère successivement le *qaghan* qui régna de 780 à 789 [1], puis Teng-li-lo (Tängridä] mo-mi-che (bulmyš) kiu-lou (külüg) p'i-k'ie (bilgä) qaghan qui régna de 789 à 790, puis Kou-tou-lou (Qutluγ) p'i-k'ie (bilgä) qaghan, qui régna de 790 à 795, enfin Teng-li-lo (Tängridä) yu- ○ (? ?) mo-

que soit le personnage visé, il suffit en effet qu'il n'y ait eu à la fois qu'un *možak* en pays ouigour pour que nous soyons fondés, dans le récit de la conversion au manichéisme que donne notre inscription, à laisser *mou-cho* au singulier.

(1) Le nom de ce *qaghan* a disparu sur l'inscription; il devait suivre immédiatement le texte que nous avons traduit. Aussi, conformément à l'habitude constante de l'inscription, voit-on manifestement sur la planche de l'*Atlas* qu'à la suite de notre texte, un caractère était laissé en blanc par respect. Mais il résulte de là que, si le nom du *qaghan* était bien donné sous la forme que Schlegel a rétablie d'après les textes historiques, il faut ajouter au bas de la ligne, et par suite au bas de toutes les lignes de l'inscription, au moins un caractère de plus que la restitution de Schlegel ne le suppose; il faut même admettre probablement une lacune plus considérable. Nous avons indirectement dans le récit du voyage de Wou-k'ong un témoignage du zèle avec lequel la nouvelle religion était alors patronnée chez les Ouigours. Wou-k'ong, qui se trouvait à Pei-t'ing, au nord des T'ien-chan, en 789, résolut de rentrer en Chine à la fin de cette année-là; il devait traverser une région soumise au *qaghan* ouigour, qu'il appelle du vieux titre hiong-nou de *chan-yu*. «Mais, ajoute le texte, comme le *chan-yu* n'était pas un croyant du bouddhisme, il (c'est-à-dire Wou-k'ong) n'osa pas emporter avec lui les manuscrits sanscrits qu'il avait réunis; il les laissa dans la bibliothèque du temple Long-hing à Pei-t'ing» (cf. S. Lévi et Chavannes, *L'Itinéraire d'Ou-k'ong*, dans *J. A.*, sept.-oct. 1895, p. 366).

mi-che (bulmyš) ho (alp) kou-tou-lou (qutluγ) hou-lou (uluγ) p'i-k'ie (bilgä) qaghan qui régna de 795 à 805. Tout le reste du monument célèbre les exploits du «*qaghan* céleste», c'est-à-dire du *qaghan* qui régna de 808 à 821 et qui était sur le trône au moment où fut rédigée l'inscription; mais, comme ce chef s'était fait connaître par ses actions d'éclat avant même d'être devenu *qaghan*, la partie de l'inscription qui le concerne parle de lui dès l'époque de son prédécesseur; ce prédécesseur régna de 805 à 808; il paraît absent du texte lapidaire, mais peut-être son nom et l'annonce de sa mort se trouvaient-ils dans une des lacunes de la pierre. Notons enfin que la ligne XXII, très mutilée, mentionne la prospérité du manichéisme sous le *qaghan* qui régnait lorsque l'inscription fut rédigée : «[Il] fit[1] que les religieux fussent traités libéralement et que les auditeurs vécussent en paix.» 令僧徒寬泰。聽士安樂。

Comme on le voit, l'inscription de Karabalgasoun contient toute l'histoire de l'introduction du manichéisme chez les Ouigours en 763; en outre, elle nous apprend indirectement que des manichéens devaient se trouver à Lo-yang en 762, puisque c'est dans cette ville que le *qaghan* ouigour fut converti par quelques-uns d'entre eux.

[1] Le sujet de la phrase ne peut guère être que le «*qaghan* céleste». La pierre porte nettement 令 *ling*, et non 內 *nei* comme l'a cru Schlegel.

(*A suivre.*)

MÉLANGES.

خنقطيرة - خلقطير = χαρακτήρ.

Le mot maghribin خنقطيرة[1], « magie blanche, magie transformante », a été identifié par Doutté (*Magie et religion*, p. 101) avec le mot خنقطيريات attesté au VIIe siècle de l'hégire dans le *Šams el-Maʿārif* de l'occultiste El-Būnī. Cet auteur donne le nom de خنقطيريات à onze opérations magiques, différentes dans leurs fins, analogues dans leurs moyens qui consistent en rites agis (purifications introductives, sacrifices, préparation et emploi d'ingrédients déterminés), rites oraux (incantations et invocations), rites figurés (inscription ou gravure de lettres, chiffres, signes mystérieux appartenant sans doute au رشم الزمامات et au رشم الغبار). Suivant El-Būnī, la codification méthodique des onze formules de خنقطيريات remonterait au grand mystique El-Ḥallāǧ. Il n'est pas douteux, d'autre part, qu'il faille identifier les mots خنقطيرة et خنغطيريات avec le mot خلعطير qui figure dans les *Tria opuscula* d'El-Ǧāḥiḍ (éd. Van Vloten, p. 113, l. 9). Ce dernier auteur n'éclaircit pas ce qu'il entend par الخلقطير; mais le contexte établit péremptoirement que le mot désigne pour El-Ǧāḥiḍ une opération magique[2]. J'ai dit, ap. *Textes de Tanger*, p. 286, qu'on pourrait songer à rapprocher خنقطيرة et خنقطيريات du bien connu فلقطيرات (= φυλακτήρια) « formules magiques », si de sérieuses difficultés phonétiques ne s'oppo-

[1] La forme خنطقيرة, avec métathèse, semble particulière à Tanger; cf. Kampffmeyer, *Marokkanisch-Arabische Gespräche*, p. 93, n. 1.

[2] Cité dans une même énumération avec كبر, طلسم, هيكل (cf. Dozy, II, p. 775), طولق (cf. *W. Z. K. M.*, VII, p. 235, 236).

saient à ce rapprochement. Je crois aujourd'hui, par contre, que le خلقطير d'El-Ǧāḥiḍ (et à sa suite خنقطيرة et خنقطيريات) peut être considéré sans difficulté comme le représentant du grec χαρακτήρ. Que ce dernier ait eu couramment le sens de «signe magique», c'est ce qu'attestent de nombreux textes de diverses époques. I. Lévy me signale pour l'époque ancienne : Dieterich ap. *Abraxas*, p. 203, l. 23, 25; p. 204, l. 8-11, 22; Wünsch, *Sethianische Verfluchungstafeln*, p. 98 et *passim*, où χαρακτήρ apparaît avec le sens de «symbole alphabétique de nom divin» dans les formules magiques; et, pour le moyen âge : Heeg, *Catalogus codicum astrologorum graecorum*, VIII, II, p. 158-159, 159, n. 7, 171, et pl. I, où un pluriel féminin χαρακτῆραι désigne les symboles figurés des planètes dont la force n'est opérante que s'ils sont tracés à l'aide de certains produits sur certains corps. Le mot est passé en latin avec ce sens particulier; et des exemples de *character* «signe, formule magique écrite» chez les Pères de l'Église sont donnés ap. *Thes. ling. lat.*, p. 993. Il est d'autre part bien improbable que le grec χαρακτήρ ait été directement emprunté par l'arabe. Il faut songer à un intermédiaire araméen. A ma connaissance cet intermédiaire n'est pas attesté; mais Nöldeke me fait remarquer que χαρακτήριον est passé dans la langue du Talmud sous les formes : כלקטירין, כלקטורין et כלקטירים avec la signification de «type, aspect caractéristique» (Levy, *Neuheb. und Chald. Wörterb.*, IV, 392; Krauss, *Griech. und lat. Lehnwörter im Talmud*, II, 291); qu'en outre la dissimilation $r^1 - r^2 > l - r^2$ est fréquente, pour ne pas dire constante, dans le passage en araméen des mots grecs contenant deux ρ (comp. Brockelmann, *Grundriss*, I, p. 229, 230); il est du reste intéressant de noter que précisément pour le mot qui nous occupe, une dissimilation de cette nature apparaît déjà en grec : Dieterich, *op. cit.*, signale pour p. 203, l. 25, la variante χαλακτῆρας.

Nous avons vu que, dans la magie grecque, χαρακτήρ

s'emploie exclusivement à l'occasion d'un rite figuré. Il n'est possible de rien dire du خلقطير d'El-Ǧāḥiẓ. Pour El-Būnī خنقطيريات est à la fois une formule d'incantation et l'ensemble de la cérémonie dont cette incantation est le rite oral; mais dans cet ensemble, les rites figurés gardent une grande importance; non seulement les lettres et signes mystérieux des formules, mais les objets sur lesquels ils doivent être reproduits, papier, lame de couteau, étoffe, peau d'animal, vase de cuivre, et le mode de reproduction, gravure, tracé à l'encre, sont indiqués avec le plus grand soin. Par contre, dans la خنقطيرة maghribine moderne, le rite figuré semble négligeable ou même a tout à fait disparu; c'est du moins ce qui résulte des informations très dignes de foi et puisées à bonne source qu'on trouve ap. Mouliéras, *Maroc inconnu,* I, p. 53, II, p. 104. Ainsi la reproduction des «caractères», d'abord essentielle dans la cérémonie *ḫanqaṭîrique* au point de lui donner son nom, aurait pu être peu à peu éliminée au profit des rites agis et des rites oraux qui s'ordonnaient autour d'elle.

J'ignore si un dérivé de خلقطير - χαρακτήρ existe aujourd'hui dans l'Orient arabe; il est toutefois notable que le mot semble avoir été peu familier à certains éditeurs d'El-Būnī, et qu'ils l'ont mal lu dans les manuscrits dont ils disposaient. C'est ainsi que l'édition égyptienne imprimée du *Šams el-Maʿārif el-Kubrā* (Le Caire, 1328) porte fautivement خنفطريات (III, p. 117). Les éditions lithographiées de 1318-1319 et de 1322-1324 ont, par contre, correctement خنقطيريات.

W. Marçais.

COMPTES RENDUS.

L. W. King. *A History of Babylonia and Assyria*. I. *A History of Sumer and Akkad, an account of the early races of Babylonia from prehistoric times to the foundation of the Babylonian Monarchy, with map, plans, and illustrations.* — London, Chatto et Windus, 1910; 1 vol. in-8°, 380 pages.

Une histoire de la Babylonie et de l'Assyrie, complète et au courant des dernières découvertes, nous manque. L'Histoire de l'Antiquité de M. E. Meyer, devant présenter un tableau d'ensemble de l'Orient classique, laisse forcément de côté un certain nombre de détails; d'autre part les trouvailles se succèdent si rapidement, que les ouvrages les mieux informés vieillissent en dix ans. L'ouvrage de M. King vient donc à l'heure. Le premier volume, qui nous mène jusqu'à l'unification de la Babylonie par les rois de la première dynastie, débute naturellement par des vues générales sur le pays de Sumer et d'Accad, la géologie et l'hydrographie, notamment le déplacement du cours de l'Euphrate et de la rive septentrionale du golfe Persique, la détermination du site des anciennes cités, autant que les fouilles encore fort incomplètes permettent de la faire, la délimitation entre les pays de Sumer et d'Accad, les preuves de l'existence en Babylonie d'une race non sémitique, la chronologie des premiers âges et les caractères de la civilisation sumérienne. M. King admet l'importance des arguments tirés par M. Meyer de l'étude du costume et du port de la barbe et des cheveux en faveur de l'existence d'une race sumérienne, mais il accorde que certaines difficultés subsistent au sujet des divinités sumériennes auxquelles il faudrait reconnaître un type sémitique. Aux plus lointaines périodes auxquelles nous puissions parvenir actuellement, nous trouvons les deux races, sémitique et sumérienne, établies en Babylonie, l'une au Nord, l'autre au Sud, mais l'invention de l'écriture a été faite par les Sumériens, peut-être même avant leur entrée en Babylonie. M. King, qui a démontré que les trois premières dynasties de la liste des rois étaient en partie contemporaines, est naturellement mis en garde contre les exagérations qui faisaient remonter les plus anciens rois de *Lagaš* jusqu'à 4500 avant notre ère; pour lui le règne d'Ur-Ninâ se place aux environs de 3000, celui de Sargon l'Ancien vers 2650, le début de la dynastie d'*Ur*, avec Ur-engur, vers 2400. Dans les chapitres iv à vi, M. King

raconte l'histoire de *Lagaš* jusqu'à sa destruction sous URUKAGINA; puis (chap. VII-VIII) l'histoire de *Kiš* et d'*Accad;* il reprend ensuite l'histoire de *Lagaš*, qu'il conduit jusqu'à GUDEA et UR-NINGIRSU, et termine par l'histoire de la dynastie d'UR, des premiers souverains de l'*Elam*, de la dynastie d'*Isin* et des débuts de Babylone, enfin une étude sur l'influence de la civilisation sumérienne en Égypte, en Asie et en Occident. M. King est assez sceptique sur les rapports admis par certains auteurs entre les civilisations nilotique et euphratéenne; mais il admettrait plus volontiers une liaison entre l'abandon des contrées du Turkestan explorées par la mission Pumpelly et l'immigration des Sumériens en Chaldée.

L'exposition de M. King est claire et agréable; il est très exactement informé et a même personnellement contribué à faire la lumière sur plusieurs des problèmes qu'il discute. Les quelques points sur lesquels je pourrais lui chercher chicane sont de minime importance. On ne saurait actuellement trouver de meilleur guide pour aborder l'histoire encore confuse et fragmentaire des premiers siècles de la Babylonie, et l'on attendra avec impatience la suite d'un ouvrage si heureusement commencé.

C. FOSSEY.

H. RADAU. *SUMERIAN HYMNS AND PRAYERS TO GOD NIN-IB FROM THE TEMPLE LIBRARY OF NIPPUR* (*The Babylonian Expedition of the University of Pennsylvania.* Series A : *Cuneiform Texts* edited by H. V. HILPRECHT, vol. XXIX, part 1). — Philadelphia, 1911; in-4°, x-88 pages, 15 planches en autographie et VI planches en simili.

Le volume qui porte le n° XXIX est en réalité le treizième demi-volume de la série qui devait comprendre tous les textes cunéiformes découverts à *Nippur* par l'expédition de l'Université de Pennsylvanie. Pour garder à sa publication un caractère méthodique, M. Hilprecht avait cru devoir donner à chaque tome un numéro correspondant non pas à l'ordre chronologique de l'impression, fixé lui-même par mille circonstances échappant aux prévisions, mais à une place assignée dans un plan d'ensemble. Tandis que les tomes précédemment publiés comprenaient uniquement des dédicaces royales (t. I), ou des documents administratifs (t. III, XIV et XV), ou des «papiers» d'affaires (t. VI, VIII, IX, X), ou des lettres (t. XVII), ou de simples exercices d'école (t. XIX), ou des documents mathématiques et chronologiques (t. XX), celui-ci

ouvrait enfin la série longtemps attendue des textes proprement littéraires dont la publication devait mettre fin à la discussion poursuivie pendant plusieurs années entre les savants américains sur l'existence à *Nippur* d'une bibliothèque comparable à celle d'*Ašur-bani-apal* à Ninive. On pouvait espérer qu'il terminerait une querelle dont, au reste, le public impartial ne comprenait guère l'intérêt scientifique et qui ressemblait fort à une querelle de mots, la seule chose intéressante étant que les fouilles de *Nippur* nous eussent rendu autre chose que des «contrats». Malheureusement, presque en même temps que paraissait le volume de M. Radau, on apprenait que M. Hilprecht se retirait de la lutte et abandonnait à la fois son enseignement à Philadelphie et la direction de la publication qu'il avait si glorieusement ouverte avec les *Old Babylonian Inscriptions*. Nous savons même aujourd'hui que cette publication ne sera pas poursuivie et nous ne pouvions pas annoncer le dernier volume paru sans dire la mélancolie et les regrets que nous inspirent ces *opera interrupta*.

Les treize fragments publiés par M. Radau sont des hymnes à NINIB, intéressants à divers titres. Le premier est une prière pour la prolongation de la vie de *Gimil-Sin* et de son père[1] *Bur-Sin* dont M. Radau place le règne vers 2600 avant notre ère, et M. King vers 2350; le sixième, le septième et le huitième sont des fragments du poème LUGAL-E UG MELAM-BI NERGAL qui s'ajoutent très heureusement à ceux que la bibliothèque d'*Ašur-bani-apal* nous avait déjà rendus; le neuvième est un fragment du poème AN-DIM DIM-MA; le deuxième et le troisième permettent de compléter un texte très mutilé publié par Reisner (*Sumerisch-Babylonische Hymnen*, n° 71). M. Radau a donné la transcription, la traduction et le commentaire des cinq premiers fragments; les n°s 6 à 9 avaient déjà été étudiés par lui dans *Ninib the determiner of fates according to the great Sumerian epic* LUGAL-E UG ME LAM-BI NER-GAL *from the Temple library of Nippur* (Philadelphie, 1910).

L'introduction de M. Radau est consacrée au développement de la religion des Sumériens depuis les origines jusqu'à l'introduction du dieu NIN-IB dans le panthéon sumérien, et au dieu NIN-IB, objet des textes édités et traduits dans ce volume. M. Radau distingue quatre périodes dans l'histoire de la religion assyro-babylonienne, d'après la divinité prépondérante : l'époque d'AN ou époque préhistorique, l'époque sumérienne ou époque d'EN-LIL, l'époque amorréenne ou époque de *Marduk*, et l'époque assyrienne ou époque d'*Ašur*. De ces quatre

[1] P. 43; son fils, p. 85.

périodes, il étudie seulement la première, celle d'AN. Il montre comment AN, primitivement père et mère à la fois, s'est différencié en un groupe mâle et femelle ANU et ANTUM, d'où est sorti le dieu fils EN-LIL, dont il étudie le double aspect d'agent destructeur et de dieu de la vie et de la végétation. Cette triade fut à son tour remplacée par la triade EN-LIL, NIN-LIL, NIN-IB, dans laquelle NIN-IB joua le rôle joué primitivement par EN-LIL sous la triade ANU, ANTUM, EN-LIL. M. Radau étudie NIN-IB sous ses différents aspects de dieu guérisseur et de dieu de la vie, de sauveur de Babylone, de guerrier destructeur, et de médiateur. Sa dissertation est si bourrée de faits et d'idées qu'il est impossible de la résumer. Je signalerai seulement ce qu'il dit de l'androgynisme des dieux sumériens, pages 4 et suivantes. Il me paraît avoir exagéré une idée juste et, d'une manière générale, je ne suis pas aussi convaincu que lui par les équations qu'il multiplie à l'excès : l'histoire des idées religieuses se laisse malaisément réduire à des formules algébriques. Mais on ne lira pas sans profit ces pages érudites et ingénieuses.

C. FOSSEY.

L. MESSERSCHMIDT. *KEILSCHRIFTTEXTE AUS ASSUR HISTORISCHEN INHALTS*, erstes Heft (*Wissenschaftliche Veröffentlichungen der deutschen Orient-Gesellschaft*, 16). — Leipzig, Hinrichs, 1911; 1 vol. in-4°, XIII-78 pages.

Messerschmidt avait préparé ce volume qu'il n'a pas vu paraître, et c'est M. Delitzsch qui a dû y mettre la dernière main. Le contenu justifie les espérances qu'avaient fait naître les fouilles entreprises à *Ḳal'at-Širgât* par la Société orientale allemande. On y trouve en effet plus de soixante-dix inscriptions royales gravées sous les règnes de *Irišum*, *Aširnirâri*, *Ašir-rim-nišêšu*, *Ašur-uballiṭ*, *Adad-nirâri Ier*, *Šulmânu-ašarid Ier*, *Tukulti-Ninib Ier*, *Ašur-dan II*, *Tukulti-apil-Ešarra II*, *Adad-nirâri II*, *Ašur-naṣir-apal II*, *Šulmânu-ašarid III*, *Šamši-Adad IV*, *Adad-nirâri III*, *Šarrukin*, *Sin-aḫê-irba*, *Ašur-aḫê-iddin*, *Sin-šar-iškun*. Il y a là de quoi compléter sur beaucoup de points l'histoire des premiers siècles de l'Assyrie et les quelques notes publiées lors de la découverte de ces textes sont loin d'en épuiser l'intérêt. M. Delitzsch ayant annoncé l'intention d'en donner une traduction, les textes, bien que publiés, lui restent en quelque sorte réservés; il faut donc souhaiter qu'il ne tarde pas à les mettre entièrement à la disposition des historiens.

C. FOSSEY.

S. Langdon. *Die neubabylonischen Königsinschriften bearbeitet*; aus dem Englischen übersetzt von R. Zehnpfund (Vorderasiatische Bibliothek). — Leipzig, Hinrichs, 1912; 1 vol. in-8°, VI-276 pages.

M. Langdon a repris et complété dans ce volume le travail dont il avait donné la première partie en 1905 dans ses *Building inscriptions of the Neo-Babylonian Empire* (cf. *J.A.*, mars-avril 1909, p. 200). Aux inscriptions de *Nabû-apal-uṣur* et de *Nabû-kudurri-uṣur* s'ajoutent cette fois celles de *Nergal-šar-uṣur* et de *Nabû-nâid*. Nous avons donc, réunis, en transcription et en traduction, les textes actuellement connus des souverains de la période néo-babylonienne, une des plus intéressantes pour l'histoire générale, puisqu'elle a vu la chute du royaume de Juda et la captivité de Babylone, la chute de l'empire babylonien et le développement de l'empire perse. Un index des noms propres et un glossaire y faciliteront les recherches. Peut-être une concordance des différents ouvrages où les textes ont été publiés eût-elle complété utilement la bibliographie analytique donnée dans les pages 14-58 de l'introduction. Je n'ai pas à analyser les idées que M. Langdon a développées, dans la première partie de son introduction, sur la composition des inscriptions royales à l'époque néo-babylonienne; je les ai déjà exposées dans le *Journal asiatique*. Mais je ne puis pas ne pas m'étonner qu'ayant découvert ou cru découvrir les bases d'un classement chronologique des textes, il ait donné ces textes dans un ordre dont le principe se laisse difficilement reconnaître, si même il n'est pas absolument arbitraire.

C. Fossey.

Henry-René d'Allemagne, archiviste-paléographe, bibliothécaire à l'Arsenal. *Du Khorasan au pays des Backhtiaris*. — Paris, Hachette et Cie, 1911; 4 vol. grand in-4°, avec 960 clichés dans le texte et 255 planches hors texte, dont 47 en couleur.

Trois mois de voyage en Perse, au cours d'une mission archéologique, ont suffi à M. H. d'Allemagne pour réunir les matériaux contenus dans ces quatre volumes compacts. C'est qu'invité par le général en chef des Bakhtiyâris, le *serdâr as'ad* Ḥâdji 'Ali-Qouli-Khan, qu'il avait connu à Paris, à visiter son palais de Djounougoun, il en a profité pour faire dans ce pays, neuf pour lui, le tour classique des voyageurs, à un moment où l'Iran était encore sous l'émotion des troubles suscités par la lutte pour et contre la Constitution. Il en a rapporté des impressions très nettes sur l'état actuel de la Perse et sur ses habitants. Comme il est en outre amateur éclairé d'œuvres d'art, il a embelli son livre de très

belles reproductions en couleur qui l'enjolivent de la manière la plus agréable à l'œil. On y verra, je crois, avec plaisir des reproductions d'aquarelles populaires représentant des types du bazar, et que je trouve beaucoup plus vraies que la meilleure photographie; les traits essentiels ont été saisis et reproduits par l'artiste persan d'une façon incroyablement typique : c'est qu'on ne posait pas devant lui comme on le fait devant l'objectif du photographe.

Les deux premiers volumes sont consacrés à une étude complète de la société persane; la géographie, les divisions administratives, l'organisation du pays, le budget et ses ressources, l'historique de la dynastie régnante, l'exposé de l'agriculture, de la sériciculture, du commerce, l'explication du système monétaire, une étude sur l'industrie exclusivement réservée aux tapis et très fouillée dans cette spécialité, qu'on sent affectionnée par l'auteur, forment la matière des premiers chapitres du tome Ier, complété par des renseignements sur la situation actuelle de l'éducation, l'état de l'armée, la hiérarchie religieuse (à commencer par les Modjtéhids), les derviches, les pèlerinages, les *ta'ziyès* ou drames funèbres commémorant la tragédie de Kerbélâ, les récréations et amusements (y compris le *polo*, originaire de Perse, et la célébration de la fête du Nau-roûz), la cuisine, les mœurs familiales, le mariage et les cérémonies funèbres. Le tome II, après un chapitre sur les femmes persanes, a une partie extrêmement importante relative à l'art, où l'on passe successivement en revue l'architecture, les arabesques, le mobilier, la menuiserie et la serrurerie, la coutellerie et l'armurerie, la céramique, la verrerie, les textiles, les livres à miniatures. Aujourd'hui que tous les produits des arts industriels de l'Orient au moyen âge et de nos jours sont avidement recherchés par d'innombrables collectionneurs, cette partie de l'ouvrage est assurée d'un nombre considérable de lecteurs avisés, qui y puiseront d'utiles renseignements pour le classement de leurs collections. Par une disposition singulière dont on ne donne pas le motif, les tables ont été rejetées à la fin du deuxième volume. C'est ainsi qu'on y trouve une bibliographie de la Perse ne comprenant que l'indication sommaire de livres imprimés en langues européennes, une table alphabétique des matières, une table des planches hors texte.

Le voyage proprement dit commence avec le tome III. Après s'être rendu de Paris à 'Achq-Âbâd (transcrit Askhabad) par la voie de Constantinople, Batoum, Bakou et Krasnovodsk, l'auteur entre sur le territoire du Khorasan et traverse successivement Mèchehed, Nichâpour, Sebzewar et Chah-roûd pour atteindre Téhéran; il gagne ensuite Ispahan par la voie de Qoumm et revient en Europe par Qazwîn et la Caspienne.

C'est pendant qu'il était à Ispahan qu'il a mis à exécution son projet de se rendre dans le pays des Bakhtiyâris. Pour atteindre Djounougoun, on passe par Nedjef-Âbâd, Hâdji-Âbâd, Samen, Tchâlé-Choutour et Shoureckjian (orthographe de l'auteur), c'est-à-dire que l'on attaque les montagnes par la route du Sud-Ouest. Djounougoun est un village situé dans la région de Tchéhâr-Mahall, qui est un vaste plateau entre les hautes vallées du Zendé-Roûd au Nord et du Karoun au Sud. Le somptueux palais que s'y est fait construire le général des Bakhtiyâris détonne au milieu de la misère de ces contrées pauvres. On y est en pleine montagne, on y côtoie les brigands de profession, on y voit les nomades passer du *garm-sîr* au *sard-sîr ;* la vie y est tout à fait primitive. Le cimetière de ce village a un aspect extrêmement original; on y aperçoit, sur certaines tombes, des lions grossièrement sculptés (t. IV, p. 194) : ce sont les mausolées des chefs les plus braves; sur les flancs de l'animal sont gravées des armes: sabres, pistolets et même revolvers, symboles de la bravoure du défunt.

Après un historique des événements de cette région depuis 1830 (IV, 198 et suiv.), on trouvera d'intéressants renseignements sur l'organisation de ses tribus. A leur tête est placé un commandant en chef, *ilkhani,* puis un commandant en second, *ilbegi;* le plateau de Tchéhâr-Mahall est régi par un gouverneur qui porte le titre de *hâkim ;* ces fonctionnaires sont soumis à une investiture annuelle du Châh, indéfiniment renouvelable. Le chef héréditaire de la tribu s'appelle *khân;* le *ketkhodâ* commande un groupe de familles, organise les migrations annuelles et rend la justice.

Sous le titre de *Conclusion,* l'auteur a réuni des renseignements relatifs aux derniers événements (jusqu'en juin 1910), notamment la prise de Téhéran par les troupes nationalistes alliées aux Bakhtiyâris; je n'ai pas besoin de souligner l'intérêt qui s'attache à un récit de ce genre; les événements contemporains, perdus dans la foule des télégrammes quotidiens, ont besoin d'être ainsi réunis, pour l'histoire, dans des ouvrages spéciaux.

M. H. d'Allemagne sait tant de choses que j'aurais mauvaise grâce à lui reprocher de n'être pas linguiste; mais, avant de livrer son livre à l'impression, n'aurait-il pas pu demander un de ces concours officieux qu'on ne refuse jamais? Cela aurait évité au lecteur le regret de constater des inconséquences dans les transcriptions (*ch* employé pour transcrire quatre sons différents, خ dans *ketchuda,* I, 23, چ dans *kitabcheh,* I, 9, ش dans *kahfechan,* III, 53 et ژ dans *arach,* IV, 181), des fautes d'impression (*takbitaks* «niches», t. I, p. 116, évidemment pour *tâqtchè ;*

kaskuks «cuillers sculptées à jour», pour *qâchouq*), des mots déformés appartenant à l'argot des marchands de curiosités (*magnaloukas* «contrefaçon de broderies de Recht fabriquées en Turquie», II, 158, pour Banyaluka, nom d'une ville de Bosnie). T. II, p. 126, Khasar-Hasp rend mal le nom de la ville de Hézâr-asp, près de Khiwa; et p. 140, *sausan-tschered,* sorte d'étoffe, doit être lu *soûsan-djird* (*soûzan-kerd* «point à l'aiguille», voir le glossaire du tome IV de la *Bibliotheca geographorum arabicorum* de M. J. de Goeje et le mémoire bien connu de M. Karabacek). Il n'y a pas de raison d'écrire *mudakil* (t. I, p. 9, 23 et *passim*) l'expression malheureusement trop connue de *madâkhil.*

T. I, p. 137 et 138, nous avons un mot *nuffu,* au pl. *nuffus* «saintes inspirations des derviches», ce qui veut dire que le derviche souffle par trois fois sur la partie malade, tout en récitant la *Fâtiḥa.* C'est l'arabe *nafas* «souffle»; l'*s* fait partie du mot. — P. 143, il est question du tombeau de Mahomet *à la Mecque.* Que les légendes ont la vie dure! Il est bien étrange de voir cette vieille croyance du moyen âge, encore vivace chez les chrétiens d'Orient, reparaître dans un livre français du XXe siècle! — P. 144. D'après H. Kazem-Zadeh, dans la *Revue du monde musulman,* t. XIX, p. 144, le *tchaouch* n'est pas le conducteur de la caravane, mais le crieur public chargé d'inviter les Persans à partir pour le pèlerinage sacré : le conducteur est proprement le *ḥamlè-dâr.* — P. 147, *zalabied* (probablement *zalabiè*), pâtisserie chaude particulière au temps du ramazan : fine pâte d'amidon pétrie avec de l'huile de sésame; peut-être la même que le *zaloûbiyâ* du glossaire du *Diwân-i aṭ'imè* de Bosḥaq Chirâzî, p. 178. — P. 171, la note 1 est complètement erronée : le Nau-roûz n'appartient pas au calendrier lunaire musulman et revient toujours à date fixe. — P. 181. J'ignore quel mot représente *fizzinjhan,* volaille ou quartier de mouton réduit en fins morceaux et servi avec une sauce d'amandes broyées, de jus de grenade et de beurre clarifié. — P. 188. Il n'est pas tout à fait exact de dire que «dans ce pays il n'existe aucune formule correspondant à notre simple merci». *Louṭf-é choumâ ziyâd* «Votre grâce est trop!» (cf. *tante grazie*) n'est pourtant pas une ces «périphrases les plus compliquées», objet de la dérision de l'auteur. — P. 203, *dallâlah* n'est pas «montreuse de chemin» (sens *étymologique* de ce mot), mais simplement «courtière».

Au tome II, p. 45, l'inscription koufique est placée la tête en bas, et à la page suivante, il y a erreur dans l'attribution de la vignette, où il n'y a pas d'inscription commémorative de la construction d'une maison en l'an 111 de l'hégire, mais simplement la reproduction du *Verset du Trône* (*Ayet-el-korsî*, Qor., II, 256).

Outre de fort belles reproductions de miniatures, on trouvera, en planches hors texte, un certain nombre de dessins au crayon de Jules Laurens conservés à la bibliothèque de l'École des Beaux-Arts, et qui sont d'une importance considérable pour l'histoire des arts décoratifs en Perse.

Cl. Huart.

Collection Henri Moser-Charlottenfels. *Armes et armures orientales.* — Leipzig, Karl W. Hiersemann, 1912; 44 planches in-folio dans un cartonnage, plus un frontispice en couleurs et une préface.

L'auteur d'*A travers l'Asie centrale* se repose de ses randonnées dans les steppes en contemplant, des fenêtres de son château de Charlottenfels, la chute du Rhin à Schaffhouse. La précieuse collection d'armes qu'il a formée à une époque où le goût du bibelot oriental était loin d'atteindre le degré de développement qu'il a pris aujourd'hui, est mise à la portée du public au moyen de la splendide publication que nous avons sous les yeux. Une préface raconte comment, simple lieutenant, M. H. Moser partit en 1868 pour la conquête du Turkestan, en compagnie de Skobeleff, inconnu alors, célèbre depuis. Un des premiers après Vámbéry, il eut l'occasion de visiter Boukhara à une époque où l'on y risquait sa vie; il fut même détenu quelque temps dans les prisons de l'émir. Dans ces temps déjà anciens, il lui arriva parfois d'acquérir de merveilleuses lames de Damas pour une bouteille de vodka.

Cette édition est luxueuse. Trois aquarelles de Scott, reproduites, comme le reste des planches, par l'Imprimerie impériale de Vienne, forment une magnifique introduction aux armures complètes, équipement du cavalier et du cheval, casques, brassards, sabres, poignards droits et courbes, arcs et flèches, fusils et pistolets qui se déroulent le long des quarante tableaux offerts aux yeux de l'amateur archéologue. Une description succincte des planches, où les noms orientaux (arabes, persans, turcs et indiens) sont donnés en transcription, permet de s'y retrouver sans peine; elle est rédigée en français, en anglais ou en allemand, étant publiée en trois éditions.

On nous promet pour plus tard de nous communiquer le résultat des recherches poursuivies par l'auteur sur les armes et en particulier sur les damas, dont la collection ne comprend pas moins de deux cents; un jeune Persan, Mirza Y. Davoud, est actuellement occupé à traduire des manuscrits ayant trait à ce sujet et qui font partie des collections du British Museum. Enfin une épigraphe soigneusement choisie place ce recueil sous l'invocation du doux poète de Chirâz, Sa'dî : «Notre but

est de produire une œuvre qui nous survive.» Ce but est pleinement atteint.

Cl. Huart.

Henri Lammens, S. I., professeur de littérature arabe à l'Institut biblique. *Fâtima et les filles de Mahomet, notes critiques pour l'étude de la Sîra.* — Romæ, sumptibus Pontificii Instituti Biblici, 1912; 1 vol. grand in-8°, viii-170 pages.

Il y a beau temps que l'on ne croit plus que l'islamisme soit une religion née à la pleine lumière de l'histoire. On pouvait le penser quand on avait pour instruments d'étude des résumés relativement modernes; mais depuis que l'on peut consulter les textes des auteurs du iiie siècle de l'hégire, et par leurs citations remonter encore plus haut, les problèmes historiques qui se posent au début du développement de l'islam ont pu être précisés et définis avec une certaine rigueur. Il en est ressorti cette évidence : les documents historiques qui nous ont été transmis ont été travaillés pour répondre à deux tendances diamétralement opposées, d'un côté la constitution d'un *sunnisme* devenu religion officielle, de l'autre côté la défense des prétendus droits de la descendance d'ʿAlî, le *chîʿitisme*. Impossible de parvenir à la vérité dans ce dédale; il a fallu se tourner d'un autre côté. C'est à l'immense littérature des *ḥadîth* que l'on s'est adressé. En effet, les recueils de *ḥadîth*, les *çaḥîḥ*, les *mosnad* et les *sonan* ont été faits pour un but exclusivement juridique; il s'agissait d'appuyer la solution des points de droit sur des traditions du Prophète que l'on s'efforçait de démontrer authentiques; jamais les auteurs n'ont pensé faire œuvre historique, et l'on a ainsi plus de chances de remonter à des traits de la vie du Prophète et de son entourage qui n'ont pas été modifiés pour les besoins de telle ou telle cause.

Le R. P. Lammens, qui a quitté l'Université Saint-Joseph de Beyrouth pour venir enseigner la littérature arabe à Rome, est passé maître dans ce genre de recherches, et le résultat de ses travaux nous fait entrevoir sous un tout autre aspect les premiers temps de l'Empire arabe. Son dernier mémoire est consacré à Fâṭima, et par surcroît aux autres filles du Prophète, qui ne sont pas très intéressantes, n'ayant laissé aucune descendance, tandis que l'on sait l'importance du *nom* de Fâṭima dans le développement du chîʿîtisme.

Grâce au *Mosnad* d'Ibn-Ḥanbal, aux *Ansâb el-achrâf* de Béladhorî, aux *Ṭabaqât* d'Ibn-Saʿd, l'auteur essaie de jeter un peu de lumière sur

la situation de la famille du Prophète, sur la chronologie de l'âge, de la naissance et de la mort des personnages examinés; autant de points obscurs, sur lesquels on n'apporte point de solution, parce qu'on ne peut préciser au milieu des témoignages contradictoires. Cette critique, poussée à l'extrême, aboutit à ceci : tout est douteux, même et surtout le mariage de Mahomet et de Khadîdja. D'un autre côté il est impossible de considérer Mahomet comme un être mythique ou un héros de roman populaire. Il semble bien que le mouvement politique qui a enlevé à l'Empire romain dégénéré ses plus belles provinces et réduit à néant, en une dizaine d'années, le royaume perse des Sassanides que les Romains avaient pu entamer, mais non détruire, ait eu pour point de départ un mouvement religieux dû à l'initiative d'un homme réel, dont on ignore, il est vrai, le nom véritable, mais qui est universellement connu sous le vocable de Moḥammed. C'est là le fait primordial et, croyons-nous, indéniable; mais les détails qui entourent cette figure principale sont vraiment bien estompés et finissent même par s'effacer dans la brume de l'incertitude.

Quelle que soit l'opinion du lecteur, il lira avec un grand intérêt les considérations de l'auteur. J'ai déjà signalé la manière dont le P. Lammens sait rendre la vie aux personnages historiques qu'il met en scène. Toutefois je ferai une réserve : à force de parler de manœuvres tendancieuses, l'auteur est-il bien sûr que son admiration pour Mo'âwiya Ier et l'œuvre de constitution d'un empire arabe ayant Damas pour capitale et soumis à l'autorité des Syriens n'ait pas quelque peu influé sur la manière dont il considère l'œuvre qui s'était opérée à Médine? L'influence des Oméyyades sur le développement de l'islamisme ne peut être comparée à celle des Abbassides, protagonistes de l'organisation du grand Empire, phénomène qui s'est fait sentir jusqu'en Espagne, non par la voie politique qui lui était fermée dans ces contrées lointaines, mais parce que le génie arabe s'y trouvait aussi en contact avec des Aryens néo-latins, neveux linguistiques de ceux des plateaux de l'Iran. Les aristocrates de la Mecque, vainqueurs à Çiffîn, ne doivent pas nous faire oublier les artisans de la première heure. *Victrix causa*. . . Le P. Lammens ne veut pas être Caton.

Quelques passages appellent des observations. Nous lisons, page 19 : «Nous avons le droit de demander où avaient passé les biens de Ḫadīǧa, l'opulente veuve, convoitée par tous les Qoraišites. Ils auraient dû constituer le partage des filles de la riche *tāǧira* » Pas du tout; chez les païens, les filles n'héritaient pas, comme c'est encore le cas dans les tribus bédouines du désert de Moab; Mahomet, en attribuant à la fille

la moitié de la part du descendant mâle, avait conscience d'avoir amené un progrès sensible dans le droit coutumier des Arabes. N'objectez pas que la dévolution et le partage auraient dû se faire selon le nouveau droit du Qorân; on sait trop l'impossibilité où s'est trouvée Fâṭima de se faire délivrer les biens laissés par son père; ses descendants ont eu toutes les peines du monde à obtenir l'envoi en possession du territoire de Fadak. Les prescriptions du Qorân n'étaient pas encore entrées dans les mœurs.

P. 29. On ne peut contester la valeur personnelle d''Alî, tout en niant ses talents de général, qui furent en effet complètement nuls; mais où l'auteur a-t-il trouvé qu''Alî, «élevé jusque-là dans l'intérieur bourgeois de Mahomet», n'avait jamais manié un sabre? Tous ces Arabes, citadins ou scénites, étaient des guerriers nés; ils savaient dès l'enfance se servir de l'arc et des flèches; sans maître d'escrime, ils savaient combattre au moins à pied; ils y étaient obligés par leurs fréquents voyages en caravane; pour recruter ses troupes, Abou-Sofyân n'a éprouvé aucune peine.

P. 31. La transcription *'Amrou ibn al 'Âṣi* du nom du grand conquérant de l'Égypte n'est pas adéquate; car si l'on veut translitérer l'*i'râb* de l'arabe classique, il faudra écrire *'Amrou 'bnou 'l-'Âṣi*, et si l'on préfère le squelette consonantique du sémitique commun, on écrira quelque chose comme *'Amr ben el-'Aṣ*.

P. 36. Le portrait d''Alî ne surprendra personne; mais il y manque des traits, car il était chauve, en plus de son gros ventre. Ces deux caractéristiques ont été soigneusement conservées par la tradition des Noçaïrîs, que le P. Lammens a négligé de citer en note, malgré l'appui que ce détail pouvait fournir à sa thèse.

P. 58. Que signifie le surnom d'Abou-Torâb «père de la poussière» donné à 'Alî? L'explication proposée par M. Sarasin, *Das Bild Alis*, p. 34, qui y voit une allusion à l'embonpoint du mari de Fâṭima, est peu plausible; après avoir indiqué en note «l'homme couché», l'auteur, dans ses *Addenda et corrigenda*, p. 141, propose «le dormeur, l'homme endormi», allusion à la somnolence de ce pauvre 'Alî, dénué de tout; quel que soit le sens que l'on doive attribuer à cette expression, c'est certainement une injure à l'origine.

P. 66. «Abou'l-Qâsim et ses disciples se rappelèrent opportunément l'Abyssinie et la Syrie. Ils y avaient vu...» Cet *ils* est impropre, car Mahomet a peut-être voyagé en Syrie, ce n'est pas bien sûr, mais il n'a jamais été en Abyssinie.

P. 69. Mahomet ne peut pas avoir adopté pour ses vêtements le rouge

qu'il avait déclaré auparavant être la couleur favorite de Satan; il faut absolument que le *hadith* sur lequel repose la seconde affirmation, et qui provient du *Mokhtalif el-hadith* d'Ibn-Qotéïba, soit controuvé.

P. 70. ارجوان, mot d'origine persane, désigne la fleur de l'Arbre de Judée (*Cercis siliquastrum*), en belles grappes violettes, d'où le nom donné à la couleur pourpre. Les dictionnaires arabes sont insuffisants sur ce point.

P. 76. Les étoffes à images signalées à Médine sont ou coptes (art byzantin d'Égypte) ou sassanides, ou peut-être même des deux provenances. — Dans la note 6, la phrase «il se lave les bras jusqu'au coude حتى بلغ ابطه» pourrait faire croire que les mots en arabe correspondent aux trois derniers mots du français; ce serait une erreur; l'auteur a suivi sa pensée en arabe sans donner la traduction du dernier membre de phrase; il faut, en conséquence, ajouter : «jusqu'à ce qu'il atteignît son aisselle».

P. 87. «Quand le Prophète tombe malade. . . ses femmes se frottent les yeux rouges de larmes; revenu à la santé, ils le prennent à la gorge.» *Ils* est mis par inadvertance; il faut lire *elles*.

P. 129. La note 6 nous apprend que le khalife 'Omar a été tué par un coq; il est évident que l'appel de note est mal placé et se réfère à un autre endroit; en effet, en se reportant au texte du *Kitâb el-hayawân* de Djâhizh, t. I, p. 189, on voit que c'est 'Abdallah, fils du khalife 'Othmân et petit-fils du prophète, qui a été tué par un coq à coups de bec dans les yeux. Or il n'est pas question de ce personnage dans la page susvisée : les fiches de l'auteur se sont embrouillées. Il n'est pas probable qu'il soit fait allusion à un rêve de ce même khalife dont il est parlé dans Damîrî, *Hayât el-haïwan*, t. I, p. 430.

Fâtima, à laquelle la tradition réservait une renommée si glorieuse, a été, on ne sait pourquoi, tenue à l'écart par son père, qui ne pouvait supporter ses incessantes querelles avec 'Alî. Le mérite du P. Lammens est d'avoir, par une critique scrupuleuse, mis en lumière le portrait véritable de la fille du Prophète. D'ailleurs Mahomet sort grandi de cette épreuve; quand on sent du doigt les difficultés incessantes auxquelles il était en butte, et auxquelles venaient s'ajouter des ennuis de famille de toute nature, on ne peut qu'admirer un caractère aussi fortement trempé. L'historien s'attaquera, je pense, quelque jour au Prophète lui-même, après avoir circonscrit le terrain par ses travaux d'approche; il en sortira quelque chose d'inattendu, et d'étonnant en même temps. Les fiches sont peut-être déjà toutes prêtes; il ne reste qu'à les mettre en

œuvre : souhaitons que les fonctions actuelles du P. Lammens ne l'empêchent pas de couronner son immense labeur en nous donnant une étude définitive sur le puissant créateur de la religion musulmane.

Cl. Huart.

Dinesh Candra Sen. *History of Bengali Language and Literature*; a series of lectures delivered as Reader to the Calcutta University. — Calcutta, 1911; in-8, xiii-1030 pages, ill.

Jusqu'ici, on n'avait, dans une langue européenne, d'autre tableau d'ensemble de la littérature bengalie que celui de M. Romesh Candra Dutt (*The literature of Bengal*, 2e éd., 1895). L'ouvrage de M. Sen ne fait pas oublier celui de M. Dutt, substantiel et élégant comme toutes les productions du même auteur; mais il le dépasse en ampleur et en intérêt autant que l'étude d'un peuple et de ses sentiments dépasse la biographie des principaux écrivains et l'analyse de leurs œuvres. Non que l'histoire religieuse et intellectuelle soit absente du livre de M. Dutt : dans l'Inde, on ne saurait la séparer complètement de l'histoire littéraire; mais, consciemment ou non, M. Sen en a fait le sujet principal de son ouvrage. Pour lui, la valeur sentimentale des œuvres et les traditions qu'elles représentent ou qu'elles combattent ont plus d'importance que leur mérite artistique; il craint la belle littérature et s'appesantit sur l'interprétation morale ou mystique des œuvres, et il explique ainsi les vraies raisons de leur popularité. Par là, son livre est unique en son genre, et l'un des plus profonds et des plus attachants parus depuis longtemps, non seulement sur le sujet qu'il prétend traiter, mais sur la pensée indienne. Si l'on songe de plus que la documentation en est d'une extraordinaire richesse, et qu'elle provient pour la plus grande part de lectures ou de découvertes personnelles, on ne peut en parler qu'avec admiration et respect. Au lieu de perdre son temps en vaines critiques sur les côtés extérieurs de l'œuvre ou sur des points accessoires, mieux vaut en donner une brève analyse et montrer la diversité des genres d'intérêt qu'elle suscite.

La littérature bengalie s'ouvre très tôt par des recueils d'adages concernant la vie pratique et la morale courante du paysan, des poésies lyriques concernant l'amour mystique à la mode tantrique : M. Sen en isole des fragments insérés dans des recueils de l'époque vaiṣṇavite; il les reconnaît d'une part à l'obscurité du langage, de l'autre aux idées qui y sont exprimées. contraires à celles du contexte, et d'inspiration bouddhiste. On sait que le bouddhisme a survécu longtemps au Bengale et

qu'on vient d'en retrouver des vestiges encore vivants : dans la littérature aussi, le Bouddha a subsisté en se métamorphosant. Après Dharmaṭhākur, c'est Çiva qui lui succède. Comme lui vainqueur d'un pouvoir mauvais et sauveur du monde, absorbé dans une extase qui rappelle l'extinction bouddhique, Çiva apporte cependant un élément nouveau : il n'a pas déserté sa maison, c'est un dieu essentiellement conjugal; les poésies populaires de l'époque le présentent comme un paysan attaché à sa famille et au travail des champs.

Telles sont les premières œuvres en langue vulgaire; c'est aux musulmans que le bengali doit d'être devenu une langue littéraire. La tradition brahmanique s'appuyait sur le sanskrit; mais les nouveaux maîtres venus de l'étranger éprouvèrent d'abord le besoin d'entrer en contact direct avec les populations qu'ils avaient assujetties; et une fois familiarisés avec la langue vulgaire, ils demandèrent à connaître en cette langue les productions tant vantées de la littérature sanskrite : c'est pour Nasirā Chāh, au début du XIVᵉ siècle, qu'on traduisit d'abord le Mahābhārata en bengali; au même souverain, Vidyāpati dédie l'un de ses poèmes originaux. Ainsi firent les autres princes musulmans et, à leur exemple, les râjas hindous.

Dès lors, les œuvres fondamentales du brahmanisme devinrent propriété commune; la plus populaire de toutes est le Rāmāyaṇa de Krittibās (XVᵉ siècle) : encore aujourd'hui, on vend par an presque cent mille exemplaires de ce texte, ou plutôt d'un texte rajeuni qui passe sous son nom, car, pas plus de nos jours qu'a l'époque ancienne, les poèmes épiques n'ont été à l'abri des remaniements. Ce n'est pas seulement la langue qui a été rajeunie : l'esprit aussi en a été modifié. Car les musulmans ont aussi apporté à la conscience hindoue, selon M. Sen, la notion d'un dieu personnel, et conséquemment celle de contacts avec la divinité par d'autres moyens que l'œuvre pie. L'élément mystique s'est donc introduit dans le vieux Rāmāyaṇa, et c'est à ce prix qu'il a conservé sa popularité; c'est pourquoi M. Sen se console de ces interpolations et regrette à peine la disparition de l'original « dont la forme archaïque n'aurait qu'un intérêt philologique ». Le Mahābhārata a aussi subi des altérations; celui de Kāçīrām Dās (XVIIᵉ siècle), qui en est la version la plus populaire, contient des épisodes inconnus au modèle sanskrit : tel le refus fait par Bibhīṣaṇa, roi de Ceylan, de faire hommage à personne autre qu'à Kr̥ṣṇa, incarnation divine; il ne faut rien moins qu'un miracle provoqué par Kr̥ṣṇa lui-même pour obtenir de son dévot le même hommage à l'égard de Yudhiṣṭhira, qui d'ailleurs le mérite par sa piété.

Kr̥ṣṇa, qui est le centre de ce nouvel épisode, est aussi le héros le

plus intéressant pour les traducteurs du Bhāgavata : c'est le dixième livre de ce purāṇa qu'on transporte le plus souvent en langue vulgaire. Deux poètes lyriques de premier ordre chantent les amours de Kṛṣṇa avec Rādhā, déjà célébrées au Bengale même, mais en sanskrit, par Jayadeva (XIIe siècle); ce sont : Caṇḍīdās (fin du XIVe siècle), le brahmane déchu de sa caste pour avoir aimé une blanchisseuse, et Vidyāpati, le protégé du roi de Mithila. M. Sen met en relief le symbole perpétuel qui fait la vie de leur poésie : simples et coulantes jusqu'à la monotonie chez le premier, nobles et brillantes jusqu'à l'artifice chez le second, leurs œuvres ont un caractère commun : les amours de Kṛṣṇa et Rādhā y représentent, au moins pour qui les récite, l'union de l'âme et de la divinité. D'ailleurs, dans l'Inde, le matériel et le mystique se pénètrent constamment : plus tard, Caitanya tombait en extase devant le ciel bleu qui lui rappelait le teint de Kṛṣṇa; et M. Sen lui-même raconte son entrevue avec un vieillard illettré chantant dans la nuit noire Rādhā impatiente de rejoindre Kṛṣṇa au jardin, et fondant en larmes : car, pour lui, la chanson décrivait Dieu prêt à secourir le pécheur s'il voulait abandonner le monde.

Aux purāṇas, les poètes bengalis empruntent encore d'autres épisodes. Telle la touchante histoire de Hariçcandra, tirée du Mārkaṇḍeya. Telle aussi, et tirée du même ouvrage, la victoire de Caṇḍī sur le démon Mahiṣāsura, célébrée annuellement à la *durgāpūjā* et traduite plusieurs fois depuis le XVIe siècle. La popularité de cette histoire tient à ce que Caṇḍī est une divinité féminine, et à ce titre chère aux Bengalis; les cycles de Manasā devī et de Çītalā sont d'autres exemples du même sentiment. Dans la littérature çivaïte, et notamment dans le Çivāyana de Rāmeçvar (vers 1750), c'est Umā qui joue le premier rôle : la fille du roi Himavat, mariée à Çiva, vieux mendiant ivrogne et indifférent au monde, est un modèle de patience, de dévouement conjugal, d'amour maternel ; en elle, les villageoises se reconnaissent elles-mêmes, et elles ne se lassent pas de la chanter. La divinité personnelle féminine, la mère protectrice, est la caractéristique de la littérature çākta; on ne peut ici que renvoyer aux pages si attrayantes où M. Sen analyse les épisodes les plus nobles et les plus dramatiques de cette littérature (p. 255-380).

On voit comme dans cette littérature adaptée des œuvres brahmaniques, l'orthodoxie hindoue tient peu de place. En réalité, cette littérature reflète, plus que la tradition sanskrite, les idées mises en circulation par la révolution religieuse de Caitanya (1486-1534). M. Sen nous donne un long et attachant exposé de cet événement capital dans l'histoire moderne du Bengale. Il raconte d'abord la vie de «l'homme-dieu

négateur de la caste » : son enfance indisciplinée et les tours qu'il joua aux brahmanes, son entrée tardive à l'école, malgré l'opposition de sa mère qui prévoyait que le trop d'instruction détachait du monde; les succès qu'il remporte même sur ses maîtres. Jeune homme, il conserve le même caractère, ardent et malicieux à la fois; il défait dans une joute littéraire le célèbre pandit cachemirien Keçava et consacre ainsi la réputation de l'école de logique de Navadvīpa; en même temps, il poursuit de ses sarcasmes ses compatriotes, ses maîtres même, et jusqu'au saint Īçvarapuri, qu'il devait prendre pour guru après sa conversion. Celle ci se produit après la mort de sa femme; on le voit à Gaya porter les fardeaux et blanchir le linge des pauvres gens pour l'amour de Kṛṣṇa; il proclame la supériorité de la foi sur l'orthodoxie brahmānique, et à vingt-neuf ans, quittant son pays et ses premiers disciples, il va évangéliser l'Orissa, l'Inde du Sud, le Dekhan. Revenu à Puri en 1511, il y reste jusqu'à la fin de ses jours menant la vie du sannyāsi.

La vie de Caitanya forme l'objet de nombreuses biographies; d'abord les notes de son disciple Govinda le forgeron; puis, plus tard, des ouvrages plus longs où sont racontées, en même temps que la vie du maître, celles de ses premiers disciples; la part de la philosophie et surtout du lyrisme y devient aussi plus considérable. Dans le Caitanya-Bhāgabata de Vṛndāvan Dās (XVIe siècle), Caitanya est identifié à Viṣṇu ou plutôt à Kṛṣṇa qu'il avait adoré. Et en effet la légende de Kṛṣṇa et Rādhā prend un regain de popularité, grâce à son sens symbolique : dans Rādhā, vouée aux tourments de la passion non satisfaite, et soutenue seulement par l'amour du dieu, le Vaiṣṇava reconnaît Caitanya : lorsque les *pada* de Govinda Dās (vers 1600) et des autres poètes lyriques décrivent les extases de Rādhā à la vue des nuages bleus ou de la fleur *kadamba*, ils font penser aussi aux extases de Caitanya. Cette tendance se marque à certaines altérations subies par les thèmes anciens; chez Jayadeva, Rādhā court à un rendez-vous nocturne, vêtue d'une robe noire et les mains et les pieds dégarnis de bracelets; chez les poètes vaiṣṇavas au contraire, elle ne craint pas d'être vue ou entendue : ses bracelets résonnent, et un cortège de fête l'accompagne, remplissant l'air du bruit des instruments, les mêmes instruments qui caractérisent le *saṃkīrtan*. La révolution de Caitanya marque ainsi son empreinte, on l'a déjà vu, sur toutes les traditions antérieures; et c'est pourquoi les anciens textes ont disparu sous leur forme primitive. La langue littéraire aussi prend un nouvel aspect : désormais les poètes n'ont plus, pour employer le bengali, à alléguer une apparition et un ordre divin; le parler vulgaire est devenu celui de la poésie sacrée elle-même; c'est

d'ailleurs sous un aspect légèrement transformé; dans la *Brajabali*, le bengali s'imprègne d'éléments empruntés à la langue du pays de Kṛṣṇa, où plusieurs poètes ont été résider; ce mélange linguistique comporte d'ailleurs des conséquences importantes pour la diffusion de la réforme religieuse, car la *Brajabali*, grâce à ses éléments hindi, est plus intelligible dans une grande partie de l'Inde que le bengali pur. La révolution religieuse, sociale et littéraire s'accompagne enfin d'une révolution musicale qui apporte plus de liberté et de vivacité dans l'expression; il semble en particulier que l'introduction du solo chanté sans accompagnement aux passages les plus importants date de cette époque.

Toute la littérature passée en revue jusqu'ici est, selon l'expression de M. Sen, un cadeau des basses classes aux hautes classes. C'est au village que les œuvres se sont écrites et conservées; c'est dans les campagnes que des explorateurs zélés comme M. Sen retrouvent ces œuvres, et qu'on entend non seulement les *yātrā* ou les contes, mais les œuvres classiques et les morceaux les plus beaux de la lyrique bengalie; telles les œuvres de Rām Prasād Sen (XVIIIe siècle); ou cette simple strophe recueillie par M. Sen de la bouche d'un batelier, et qui est l'un des passages les plus profonds et les plus émouvants consignés dans son livre, pourtant si fertile en belles citations (p. 710).

Mais tandis que le village conservait la tradition idéaliste et mystique, la cour des roitelets, vouée à la recherche des biens mondains, devint au XVIIIe siècle le centre d'une nouvelle littérature. A Nadia, dans la patrie même de Caitanya, le rājā Kṛṣṇa Candra, politique réaliste, cultive aussi les arts : il discute avec les premiers logiciens, il improvise des vers sanskrits, il protège la poésie bengalie · mais il s'agit là d'une littérature de cour, subissant l'influence du sanskrit et du persan; le culte de la forme et les sujets romanesques la caractérisent. D'abord le musulman Alaol adapte la Padmāvatī hindie de Mir Muhammad; puis les aventures de la princesse Vidyā et du prince Sundara, racontées dans le Bhaviṣya-purāṇa sont traitées par de nombreux poètes, que Bhārata Candra surpasse tous par sa maîtrise dans son Annadāmaṅgal. Dans cette poésie, destinée à être lue et non chantée, la subtilité dans le choix des vocables, et les raffinements de la sonorité — allitérations, rimes riches — deviennent la préoccupation dominante; l'inspiration fait place à la préciosité.

L'arrivée des Européens inaugure une nouvelle période. L'influence portugaise ne se marque guère que par des emprunts de vocabulaire dans la langue commune: et Antony de Chandernagor est le seul Européen qui se soit fait un nom avant les Anglais : encore était-il plus qu'à moitié hindouisé, et cultivait-il le genre particulièrement vulgaire de la

satire. L'annexion anglaise, au contraire, comme jadis la conquête musulmane, détermine un grand mouvement d'idées. M. Sen montre comment les administrateurs et les missionnaires s'accordèrent dans le dessein, inconnu des plus grands empereurs musulmans, d'améliorer la condition des Hindous et de développer chez eux ce qu'ils considéraient comme un progrès intellectuel et un relèvement moral. L'événement capital est l'introduction de l'imprimerie; c'est Wilkins, le premier traducteur de la Bhagavadgītā, qui grava de ses propres mains les premiers caractères bengalis et dressa la première équipe d'imprimeurs indigènes : on imprima d'abord la grammaire bengalie de Halhed (1775), puis des textes législatifs (1785); plus tard, Carey se fit non seulement philologue, mais écrivain : il imprima, outre sa grammaire et son dictionnaire, des contes, des dialogues, et surtout sa traduction de la Bible (1803). La prose bengalie était fondée : car, si on trouve plus anciennement quelques passages de prose dans des traités techniques, ces œuvres n'offraient aucun caractère littéraire; d'autre part, les passages de prose mélangés aux poésies des *kathā* étaient chantés comme le reste. Sous l'influence des Européens et des pandits du Fort William College dressés par eux, les œuvres en prose se multiplient; passant d'abord sans transition de la noblesse pédante à la simplicité triviale, la prose s'affine progressivement, et apparaît enfin dans sa perfection avec l'œuvre de Rām Mohan Roy (1774-1833).

C'est sur le tableau de la vie et de l'œuvre sociale et littéraire du Caitanya moderne que se clôt le livre de M. Sen. On a vu par l'analyse qui précède quelles en sont la richesse et la variété; encore a-t-il fallu laisser de côté nombre de développements importants. Ainsi le langage forme la matière de plusieurs chapitres supplémentaires, amorce déjà considérable d'une histoire du bengali; de même l'on pourrait en rapprochant des descriptions données çà et là (voir par exemple p. 163 et suiv., 255, 580 et suiv., 698) tracer un tableau des diverses confréries de bardes qui popularisent les œuvres littéraires : en montrant en particulier (p. 165 et suiv.) la relation normale qui s'établit chez eux entre les textes traditionnels et la fantaisie individuelle du récitant, M. Sen donne une contribution fort utile à une théorie générale du «poème populaire». Mais il faut se borner; signalons seulement en finissant que M. Sen imprime en ce moment même un très gros recueil de morceaux choisis de la littérature bengalie.

A la préparation de ces deux ouvrages, M. Sen a dépensé un effort énorme qui lui a coûté la santé. Il n'a guère comme récompense que le sentiment d'avoir bien mérité de son pays. Puisse le légitime succès de

son œuvre encourager au Bengale un écrivain désireux de reprendre l'histoire au point où M. Sen la laisse : fertile jusqu'à aujourd'hui en grands noms et en belles œuvres, la littérature contemporaine du Bengale mérite un livre à elle toute seule. Puisse-t-il surtout provoquer l'émulation en d'autres parties de l'Inde : s'il s'y trouvait des chercheurs pour tracer de leurs littératures respectives un tableau comparable à celui que M. Sen a donné de la littérature bengalie, ce serait pour lui la plus belle récompense et la mieux méritée.

Jules Bloch.

J. Mourier. *L'Art au Caucase*, 3ᵉ édition. — Bruxelles, Ch. Bulens, 1912; in-8° raisin, 400 pages de texte, 700 gravures. Prix : 30 francs.

Il y a cinq ans à peine que le baron J. Mourier publia la deuxième édition de cet intéressant ouvrage[1], et voici que l'infatigable auteur met au jour une nouvelle édition plus complète, plus détaillée et plus riche en gravures, en cartes, en plans, etc., édition tirée sur papier couché.

L'ouvrage entier est divisé en deux parties. Première partie : *Art religieux* (architecture, sculpture, orfèvrerie, émaux, peintures, manuscrits, broderies). Seconde partie : *Arts industriels* (poterie et verrerie, orfèvrerie et nielles, émaillerie, bijouterie et glyptique, costume, armes, habitation et mobilier, tapis, tissus et étoffes, bronzes). L'ensemble forme un manuel complet et exact de l'art géorgien et de l'art arménien. Cet ouvrage mérite d'attirer l'attention des savants, car ils y trouveront, à côté des arts industriels, l'histoire de telle époque géorgienne ou arménienne; à côté de l'art religieux, la topographie d'un coin obscur du Caucase, ou bien l'ethnographie d'une race ou d'un peuple peu connus jusqu'à présent.

Félicitons donc le courageux auteur, et puisse un succès bien mérité l'encourager dans l'entreprise de sa tâche ardue et nous valoir à l'avenir d'autres œuvres aussi intéressantes et aussi instructives que *L'Art au Caucase*.

K. J. Basmadjian.

[1] Voir ma bibliographie dans le *J. As.*, mai-juin 1908, p. 529-530.

CHRONIQUE

ET NOTES BIBLIOGRAPHIQUES.

RÉCENTES PUBLICATIONS ARAMÉENNES[1].

Mme Lewis vient d'éditer et de traduire deux récits en dialecte palestinien[2], qui forment l'écriture inférieure d'un manuscrit palimpseste acheté par elle en Égypte, en 1906. On a récrit par-dessus, vers le xe siècle, un texte arabe-chrétien.

Il manquait deux feuilles à ce manuscrit : la première du récit sur les quarante martyrs tués au mont Sinaï et une autre vers le milieu de l'histoire d'Eulogius le carrier. Cette dernière feuille avait été éditée par M. Schulthess, *Z. D. M. G.*, t. LVI (1902), p. 258-261, et identifiée par M. Guidi, *ibid.*, t. LVII (1903), p. 196; elle a été reproduite par Mme Lewis. Quant à la première feuille de l'histoire des quarante martyrs, Mme Lewis a renoncé à la trouver et l'a remplacée par un résumé fait sur le texte grec.

Il est étrange que M. Schulthess, lorsqu'il revoyait les épreuves de Mme Lewis, ne se soit pas aperçu qu'il avait encore édité ce feuillet manquant, à côté du feuillet d'Eulogius, *ibid.*, t. LVI, p. 257-258. Il est vrai qu'il a pris le recto pour le verso et réciproquement, c'est sans doute ce qui l'a empêché de faire l'identification. Il faut donc commencer par le prétendu verso qui porte le titre : [ܬ]ܫܥ̈ܝܬܗܘܢ ܕܐܒܗ̈ܬܐ ܩܕ̈ܝܫܐ ܕܐܬܩ[ܛܠ]ܘ ܒܛܘܪܐ ܕܣܝܢܐ [ܘܒ]ܪܝܬܘ : ܒܝܘ̈ܡܝ ܕܦܛܪܘܣ ܦܦܐ ܕܐܠܟܣܢܕܪܝܐ ܡܕܝܢܬܐ « Vies des saints Pères qui ont été tués sur le mont Sinaï et à Rhaithou, aux jours de Pierre, pape de la ville d'Alexandrie. »

Les textes grec et copte de l'histoire d'Eulogius le carrier ont été édités par MM. Clugnet et Guidi dans la *Revue de l'Orient chrétien*, 1900-1901.

(1) Nous signalons dans cette chronique quelques ouvrages, presque tous araméens, qui ont été adressés à la Bibliothèque de la Société asiatique.

(2) Agnes Smith Lewis, *The forty martyrs of the Sinai desert and the story of Eulogios*, from a Palestinian Syriac and Arabic palimpsest, Cambridge, 1912, in-4°, xi-53-83 pages, 7 sh. 6 net (*Horae semiticae*, IX).

sous le titre : *Vie (et récits) de l'abbé Daniel.* Le tirage à part, Paris, 1901, porte le titre de *Bibliothèque hagiographique grecque* (grec seul) et de *Bibliothèque hagiographique orientale* (grec, syriaque et copte). Le syriaque palestinien ne provient pas du copte, mais d'un texte grec un peu différent de celui qui est édité. Il est possible qu'il en soit de même pour l'histoire des quarante martyrs dont on ne possède plus, croyons-nous, le texte copte.

Mme Lewis édite encore dans le même volume, en syro-palestinien, un fragment de l'histoire d'Anastasie la patricienne, dont MM. Clugnet et Nau avaient édité, *loc. cit.*, le texte grec et la version syriaque. Le syro-palestinien n'a rien à voir avec le syriaque. On peut donc croire encore que tous les manuscrits qui nous restent en ce dialecte contiennent des traductions, faites directement sur le grec, à l'usage de communautés melkites de langue syriaque. Il importerait de savoir si ces traductions n'ont pas été faites après Chalcédoine pour détacher une fraction syrienne de l'église jacobite et la rattacher à l'église melkite ou chalcédonienne. Le syro-palestinien, après le XIIe siècle, a été supplanté par l'arabe, et les néo-melkites, comme l'a écrit M. Pognon, ont été parfois jusqu'à brûler leurs manuscrits syriaques pour ne pas laisser dire que leurs ancêtres avaient parlé cette langue.

L'ouvrage de Mme Lewis est complété par un glossaire des mots syro-palestiniens non encore signalés.

— Mme Gibson, sœur de Mme Lewis, nous a rendu un important ouvrage de la littérature syriaque, lorsqu'elle a édité et traduit le commentaire sur le Nouveau Testament écrit par Isho'dad, au IXe siècle[1].

Isho'dad (Išou'dad, Jésudad), né à Merv (Russie transcaspienne), était évêque nestorien de Hadatha (Assyrie) avant l'an 854. On sait en effet qu'en cette année (1165 des Grecs), plusieurs évêques l'avaient choisi comme patriarche, à cause de sa science, de son esprit et de sa bonne tenue. L'une des raisons qui avaient décidé plusieurs évêques à choisir Jésudad était sans doute sa science d'exégète, car il nous reste de lui des commentaires sur l'Ancien et le Nouveau Testament.

Le commentaire sur l'Ancien Testament, dont il existe au moins un

[1] M. D. Gibson, *The commentaries of Isho'dad of Merv, Bishop of Hadatha*, Cambridge, 1911, in-4°, t. I, traduction anglaise, XXXVIII-290 pages, 6 sh. net; t. II, Matthieu et Marc (texte syriaque), 238 pages, 10 sh. 6 net; t. III, Luc et Jean (texte syriaque), 230 pages, 10 sh. 6 net; avec une introduction, de M. J. Rendel Harris (*Horae Semiticae*, n^os^ V, VI, VII).

manuscrit dans la bibliothèque du patriarcat grec de Jérusalem, n'est pas encore édité; M. A. Baumstark vient de le faire connaître dans l'*Oriens christianus*, nouvelle série, t. I, Leipzig, 1911, p. 1-19 : *Griechische und hebräische Bibelzitate in der Peutateucherklärung Išoʿdads von Merv*. Le commentaire sur les Évangiles, conservé dans plusieurs manuscrits, avait déjà été signalé, mais il était resté inédit.

Mme Gibson a donné son édition d'après un manuscrit de Cambridge (n° 1973) de l'an 1687; un second de M. D. Margoliouth (le meilleur) et un troisième, copié en Orient pour M. Rendel Harris. Elle a donné, en *fac-similé*, une page de chacun des deux premiers manuscrits. Elle a ajouté en marge les renvois à l'Écriture et aux principales sources utilisées par l'auteur; elle a relevé en particulier les coïncidences avec les anciens évangéliaires syriens (Cureton et Sinaï) et avec le commentaire de Théodore de Mopsueste sur l'évangile de saint Jean, p. XXXIII-XXXVIII. Dans le texte, les titres, les finales et les noms des auteurs cités sont imprimés en caractères rouges.

L'importance des commentaires de Jésudad tient aux sources utilisées par lui et perdues en grande partie aujourd'hui, et à l'usage que les critiques postérieurs ont fait de ses œuvres. Il a été pillé surtout par Denys Bar Ṣalibi [1]. Ce dernier a composé de très savants commentaires sur toute la Bible, mais la publication de Mme Gibson lui sera en somme nuisible, car elle montrera combien peu il est original. M. Rendel Harris a cru pouvoir écrire que Denys Bar Ṣalibi = Ishoʿdad + Bar Képha (p. XXXI).

— M. J. DAHLMANN [2] s'attache à montrer l'accord possible entre les actes apocryphes de saint Thomas et l'histoire de l'Inde (commerce, monnaies, monuments, dynastie). C'est un long et documenté commentaire de l'article du *Journal asiatique*, IXe série, t. IX (1897), p. 27-42, où M. Sylvain Lévi a développé le même thème. Pour M. Dahlmann, Mazdai (= Bazodéo) n'est pas contemporain de saint Thomas, mais de l'époque où l'on a transporté le corps de saint Thomas à Édesse, et l'auteur de la légende a confondu les deux époques.

(1) Les commentaires de cet auteur sur les Évangiles et sur les épîtres catholiques, les Actes et l'Apocalypse, ont été édités et traduits en latin par I. Sedlaček et J.-B. Chabot, in-8°, Paris, 1906, 1910; 16 fr. 50 et 12 francs.

(2) Joseph DAHLMANN, *Die Thomas-Legende und die ältesten historischen Beziehungen des Christentums zum fernen Osten im Lichte der indischen Altertumskunde*, Fribourg en Brisgau, Herder, 1912, in-8°, 174 pages, 3 M.

— M. J. Labourt a traduit en français les odes de Salomon et M. P. Batiffol a ajouté une savante introduction[1]. Ce travail, qui a paru dans la *Revue biblique*, prend parti contre les auteurs qui font des *odes* un ouvrage juif (avec interpolations chrétiennes) ou même un ouvrage judéo-chrétien. M. Batiffol tient pour l'attribution fictive mais voulue à Salomon, par un auteur appartenant à l'hérésie docète. Si l'on suivait M. Romaine Newbold, *Journal of Biblical Literature*, t. XXX, II, 1911, p. 161-204, on attribuerait les odes de Salomon sinon à Bardesane, du moins à son école, parce qu'on y trouve non seulement le docétisme (on rattache Bardesane à Valentin), mais encore la phraséologie de cette école à laquelle on attribue déjà les actes de Thomas. M. Burkitt a signalé un second manuscrit des odes (Brit. Mus., add. 14538, fol. 149-152) qui provient de Scété, et il en profite pour rattacher les odes à l'Égypte. Mais la question reste douteuse, car le manuscrit syriaque de Scété renferme des œuvres astronomiques de Sévère Sébokt, supérieur de Qennešré, sur l'Euphrate, et a donc chance de provenir de ce monastère. C'est encore à Qennešré qu'on vient de trouver un fragment d'une nouvelle traduction syriaque d'un psaume de Salomon, *Ps.* III, 1-6 : cf. E. W. Brooks, *Hymns of Severus*, dans *Patrol. or.*, t. VII, p. 726, note 2 et *errata*. On peut donc encore croire que les écrits pseudo-salomoniens (odes et psaumes) sont une production syrienne où le grec a bientôt été traduit en syriaque.

— M. Nöldeke vient de donner la traduction intégrale d'une introduction aux fables du Kalila et Dimna qui n'avait pas encore été traduite en entier[2]. Rappelons que l'original hindou de ces fables a été traduit en pehlvi sous le roi Chosrau Ier (531-579), par le médecin persan Burzôé, et, sur cette version pehlvi, ont été faites l'ancienne version syriaque (cf. *supra*, Xe série, t. XVII, 1911, p. 549-552) et la version arabe. Cette dernière, qui est l'œuvre d'Ibn Moqaffa', mort en 142 de l'hégire (759-760), est seule à traduire un prologue, œuvre personnelle de Burzôé. Ce prologue présente une lacune dans l'édition de S. de Sacy; il a été édité depuis en entier, mais n'était pas encore traduit en langue occidentale. M. Nöldeke a fait précéder sa traduction de notes intéressantes sur les

(1) J. Labourt et P. Batiffol, *Les Odes de Salomon*, une œuvre chrétienne des environs de l'an 100-120, traduction française et introduction historique, Paris, Lecoffre, 1911, in-8°, VIII-123 pages, 4 francs.

(2) Th. Nöldeke, *Burzôes Einleitung zu dem Buche Kalila wa-Dimna*, Strasbourg, Trübner, 1912, in-8°, 27 pages.

versions et les éditions du Kalila et Dimna; il fait remarquer d'ailleurs que l'introduction de Burzôé a pu être remaniée et interpolée par Ibn Moqaffa'.

— M. Moberg vient de donner, après un court prologue, la traduction des traités I à III de la grande grammaire de Bar Hébraeus [1], éditée en autographie en 1872 par M. l'abbé Paulin Martin d'après un manuscrit; il ajoute ensuite les variantes des nombreux manuscrits qu'il a consultés (393-436); il termine (163-182) par la table des citations. Il a déjà édité, en 1907, l'introduction (I-XLIV) et la traduction du quatrième traité (1-162) avec des appendices.

— La revue semestrielle *Oriens christianus*, qui était éditée par le collège allemand du *Campo Santo* à Rome (t. I à VIII), est subventionnée maintenant par la puissante *Gœrres Gesellschaft* qui entend, par cette mesure et par d'autres analogues (bourses de voyage), favoriser les études orientales. Le Dr Baumstark qui avait inauguré avec tant d'éclat la première série est redevenu le directeur de la seconde. Nous croyons bon d'indiquer les principaux sujets traités dans les derniers numéros, (t. VIII, 1re série, et t. I et II, 2e série) [2].

M. Vandenhoff (VIII, 389-452) a traduit un hymne de Georges Warda sur l'enfance du Sauveur et la version néo-syriaque de la même pièce faite vers le milieu du XVIIe siècle par Jausip bar Gemaldin ou Gemdani. Il a traduit ensuite deux autres pièces en néo-syriaque (Fellihi), écrites par le prêtre Joseph de Telkêf, fils du prêtre Gemaldin, sur l'incarnation et sur les chapitres VI et VII de saint Matthieu. Les textes traduits ici sont contenus dans les manuscrits de Berlin Sachau 188, fol. 6, et Sachau 223, fol. 113, 2 et 16.

M. Baumstark a étudié les citations grecques et hébraïques dans le commentaire syriaque du Pentateuque écrit par Išo'dad de Merv (I, 1-19) [cf. *supra* l'édition, par Mme Lewis, du commentaire de cet auteur sur le Nouveau Testament]. Le même auteur a édité deux cantiques syriaques (Sougitha) d'après le manuscrit de Jérusalem, n° 31 du patriarcat grec (I, 193-203). Ce genre de cantiques, sous forme dialoguée, est formé de strophes de quatre ou de six vers qui sont assujettis à la

(1) Axel Moberg, *Buch der Strahlen, die Grössere Grammatik des Bar Hebraeus*, Leipzig, Harrassowitz, 1913, in-8°, 19 + 436 + 163 à 182 pages.

(2) *Oriens Christianus*, *Römische Halbjahrhefte fur die Kunde des Christlichen Orients*, Leipzig, Harrassowitz, 20 M., gr. in-8°, 1re série, t. VIII, 472 pages; 2e série, t. I (1911), 400 pages, et t. II, fasc. 1 (1912), 204 pages.

mesure et à la rime. On le trouve chez les Syriens dès saint Ephrem (IV[e] siècle). M. Baumstark a encore décrit les manuscrits syriaques du couvent jacobite de Saint-Marc à Jérusalem (I, 103-115, 286-314; II, 120-136). Le village de ܐܪܡܢܙ (II, 126, l. 13) est sans doute ܐܪܡܢܙ, près d'Apamée, où se trouvait le monastère de Beit-Maron; cf. W. Wright, *Catalogue of the Syriac manuscripts in the Brit. Mus.*, Londres, 1872, p. 945. Notre copie du manuscrit de Londres add. 12155 portait ܐܪܡܢܙ en tête (fol. 164) et ܐܪܡܙ à la fin (fol. 169). Nous avions donc traduit «Armenaz ou Armaz», *Bulletin de l'association Saint-Louis des Maronites*, n[os] 97 et 98, Paris, 1903, p. 345, 367, 381; la véritable forme semble être Armenaz. M. Baumstark a encore assumé la pénible tâche de signaler dans un bulletin périodique toutes les publications relatives à l'Orient chrétien. Signalons encore quelques éditions arabes données par l'*Oriens christianus :* le Nomocanon de Michel de Malig, texte carshouni et traduction allemande (VIII, 110-229, *fin*); un texte arabe (ms. Vat. syr. 134, fol. 84) avec traduction latine sur les fêtes et les jeûnes des Syriens (VIII, 238-276); des canons bibliques et disciplinaires tirés du même manuscrit, fol. 96-97, 47, 83 (VIII, 453-465), avec des études sur un ouvrage jusque-là inconnu d'Eutychius d'Alexandrie (I, 227-244; II, 136-137) et sur une vie apocryphe du Christ accompagnée de dessins, de l'an 1299 (Ms. Med. Pal., XXXII) [I, 249-271]. Les poésies coptes du X[e] siècle éditées et traduites en allemand (VIII, 1-109) tiennent à la fois de l'octoechus et des cantiques (Sougitha) syriaques; les Théotokies coptes et le Weddasé Maryam éthiopien proviennent d'ailleurs peut-être, sinon quant au fond, du moins quant à la forme, de poèmes syriaques (I, 215-226). M. Heer édite (*ibid.*, II, 35-47) quatre feuillets bilingues sur parchemin, grec et copte sahidique, contenant en grec Luc, XXIV, 3-12; Marc, XVI, 2-20; Luc, XXIV, 36; et en copte Luc, XXIV, 1-12; Marc, XVI, 2-20. Ce dernier texte permet de combler une lacune dans l'édition récente du N. T. sahidique. Les quatre feuillets sont des fragments d'un kataméros pour la semaine de Pâques. M. Paul Maas édite (*ibid.*, II, 51-63) un cantique grec (kontakion) sur saint Théodore qui est attribué à Romanos. Cette édition est utilisée plus loin (II, 78-106) dans la discussion consacrée par M. Hengstenberg au «combat de saint Théodore avec le dragon». M. P. Ferhat édite et traduit en latin (*ibid.*, I, 28-31) la version arménienne du prologue du commentaire de Julien d'Halicarnasse sur le livre de Job. Il peut montrer ainsi, après M. Usener, que le commentaire de Julien est conservé dans les manuscrits de Paris, *Gr.*, 454, et de Berlin, *Phil.*, 1406, sous le nom d'Origène. Ce texte grec est donc à éditer avec les textes syriaques conservés sous le

nom de Julien, l'adversaire de Sévère d'Antioche. Le même auteur se propose de traduire en latin les liturgies éditées en arménien par Catergian-Dashian, Vienne, 1897. Il débute (*ibid.*, I, 205-214) par une liturgie attribuée à saint Grégoire de Nazianze. Un peu plus loin (*ibid.*, II, 66-77), M. P. Aristaces VARDANIAN traduit en latin la version arménienne d'une lettre adressée par Jean de Jérusalem (de 574 à 577) au catholique Abas. Jean est partisan du concile de Chalcédoine et les Arméniens ont été entraînés, par le Syrien Abdjésu, dans le schisme de Julien d'Halicarnasse. — Parmi les dissertations, signalons encore celle de M. BAUMSTARK (*ibid.*, I, 32-76) qui place toujours à la fin du IVe siècle (et non du VIe siècle) la *Peregrinatio Ætheriae* (Silviae); et celle de J. WICKERT (*ibid.*, VIII, 278-388) sur les sources, le contenu et la signification de la *Panoplia dogmatica* d'Euthymios Zigabenos.

Pour ne pas être incomplet, rappelons que la *Revue de l'Orient chrétien*, ancêtre de l'*Oriens christianus*, continue de donner des éditions et des études relatives aux littératures orientales [1]. Depuis plusieurs années l'existence de la *Revue de l'Orient chrétien* est assurée par Mgr Graffin seul. aidé du désintéressement complet des collaborateurs; voici, à titre de *specimen* les principaux articles parus dans une seule année, t. XVI (1911) : 1° le catalogue des nouveaux manuscrits arabes chrétiens (tables, p. 68-72, par R. GRIVEAU), des manuscrits coptes (p. 85, 155, 239, 368, par L. DELAPORTE, *à suivre*) et des nouveaux manuscrits syriaques (p. 271-323, par F. NAU) de la Bibliothèque nationale de Paris; 2° les traductions faites par M. S. GRÉBAUT du Qalémentos éthiopien (p. 72, 167, 225, *à suivre*) et d'une homélie d'Eusèbe d'Héraclée (p. 424) avec l'analyse de la compilation éthiopienne des miracles de Notre-Seigneur (p. 255, 356, *à suivre*); 3° la traduction, par M. BRIÈRE, de l'histoire, écrite en syriaque, du couvent de Rabban Hormizd de 1808 à 1832 (p. 115, 249, 346); 4° la traduction d'après le grec ou le latin des lettres de Nestorius à saint Cyrille et à saint Célestin et des douze anathématismes de Cyrille (p. 176-199, par F. NAU); cette traduction a été annotée pour mettre en relief les causes du conflit christologique; 5° le texte arabe et la traduction d'un apocryphe sur la captivité de Babylone (p. 138, *fin*, par P. DIB); 6° le texte arménien et la traduction de l'histoire du Père Elie de Kharpout martyrisé par les musulmans (p. 55, *fin*, par M. K. J. BASMADJIAN); 7° la traduction de

[1] *Revue de l'Orient chrétien*, 1re série, t. I-X (1896-1905); 2e série, t. XI-XVII (1906-1912). Nous résumons le tome XVI (1911), in-8°, 452 pages, Paris, Picard, 12 francs (étranger, 14 francs).

la version éthiopienne de la *Didascalie des Apôtres* (p. 151, 266, *à suivre*, par J. FRANÇON), etc.

— Dans le *Hilprecht Anniversary Volume*, Leipzig, 1909, p. 342-351, M. David W. MYHRMAN reproduit, transcrit, traduit et commente une coupe avec inscription magique, de la collection de Nippour à l'Université de Pennsylvanie (Philadelphie), où elle porte le n° 16081 [1]. C'est le dialecte araméen, influencé par le mandéen, écrit en caractères hébreux. L'inscription est faite pour Gôî, fils d'Aspenaz, pour Maškôî, fille de Sîmôî, sa femme, et pour Ârdôî, son fils; p. 346, l. 11, on pourrait peut-être couper le texte autrement et traduire : «Au nom... d'Abracs (Abraxas) le grand, le conservateur des bons esprits et le destructeur des mauvais esprits. Je vous garde etc.»

Les *Plérophories* de Jean Rufus, écrites en grec peu après 512, sont un recueil de «témoignages» contre le concile de Chalcédoine. Ces témoignages sont des récits, des anecdotes, des visions qui sont heureusement accompagnés de détails topographiques et historiques très précis sur la Palestine et l'Égypte à cette époque. Il n'en reste qu'une version syriaque. Après avoir résumé cet ouvrage (*XIe congrès intern. des Orientalistes*, Paris, 1898, 4e section, p. 99-112) et l'avoir traduit en français (*Revue de l'Orient chrétien*, t. III, 1898), nous avons pu éditer le texte avec la traduction et ajouter en appendice quelques récits grecs et syriaques apparentés [2].

La *Didascalie des douze apôtres*, écrite en grec au IIIe siècle, ne subsiste aussi en entier que dans une version syriaque. C'est le tableau de la constitution de l'Église à cette époque avec excellents conseils et préceptes adressés à tous. Nous avons traduit le syriaque en français (1902), Mme Éd. GIBSON l'a traduit en anglais (1903), M. J. FLEMMING en allemand (1904) et M. F.-X. FUNK en latin (1905). Nous venons de donner une seconde édition de la traduction française augmentée de quelques appendices et d'une table alphabétique des matières [3].

La *Didascalie de Jacob* n'a rien à voir avec la précédente. Elle a été

[1] *An Aramaic incantation text*, in-8°, 10 pages.

[2] Jean Rufus, évêque de Maiouma, *Plérophories*, c'est-à-dire témoignages et révélations (contre le concile de Chalcédoine), gr. in-8°, Paris, Firmin Didot, 208 pages, 12 fr. 35 (*Patr. or.*, VIII, fasc. 1).

[3] *La Didascalie des douze apôtres*, 2e edition revue et augmentée de la traduction de la *Didachè des douze apôtres*, de la *Didascalie de l'apôtre Addaï*, et des *Empêchements de mariage* (pseudo) *apostoliques*, in-8°, XXXII-264 pages. Paris, Lethielleux, 1912, 8 francs.

écrite vers 640, au moment où plusieurs souverains — byzantin, franc, wisigoth — prenaient des mesures pour convertir les Juifs de gré ou de force. Un Juif nouveau converti, nommé Jacob, est censé avoir acquis ensuite la conviction que la religion chrétienne est la nouvelle loi qui doit prendre la place de l'ancienne. Sa «didascalie» est l'ensemble des conférences contradictoires (une dizaine), qu'il a eues avec ses coreligionnaires pour les amener à sa conviction. L'ouvrage a eu une vogue considérable, il en reste des versions slave, arabe, syriaque (fragments), éthiopienne. Après que M. Grébaut a eu édité la version éthiopienne de la première partie (Sargis d'Aberga, *Patr. or.*, III, 556-643), M. N. Bonwetsch a édité le texte grec original (*Doctrina Jacobi*, Berlin, 1910). Nous venons de rééditer la partie du texte grec qui correspond à l'éthiopien déjà paru, avec un essai de classification des versions [1].

— Nos ancêtres, lorsqu'ils éditaient les œuvres d'un auteur, mettaient volontiers sur la couverture *quae exstant omnia;* aujourd'hui de nouvelles découvertes viennent continuellement augmenter le bagage des auteurs disparus. Aux textes de Manès déjà connus que M. Kessler a commencé à compiler (t. I, seul paru, 1889), sont venus se joindre les citations faites par Théodore bar Khouni (éd. Pognon, 1898), les textes découverts en Asie centrale, les citations faites dans la 123ᵉ homélie de Sévère d'Antioche (éditées par Mgr Rahmani, *Studia syriaca,* IV, 1909, et par M. Kugener, Bruxelles, 1912), le traité retrouvé dans une traduction chinoise, édité et traduit plus haut par MM. Chavannes et Pelliot (*Journ. as.,* Xᵉ série, t. XVIII, 1911, p. 499) et enfin des réfutations de saint Ephrem (1912). C'est ce dernier ouvrage que nous nous proposons de faire connaître [2].

Saint Ephrem a écrit contre Manès, Marcion et Bardesane cinq discours adressés à Hypatius. Le premier seul était édité. Les quatre autres n'existaient que dans un palimpseste illisible (Brit. Mus., add. 14623). M. C. W. Mitchell, avec l'aide d'un réactif, a déchiffré le palimpseste : il édite donc les quatre derniers discours et traduit tous les cinq en anglais.

Les manichéens disent que l'obscurité a désiré passionnément la

(1) *La Didascalie de Jacob*, texte grec original du Sargis d'Aberga; première assemblée, gr. in-8°, Paris, Firmin Didot, 72 pages, 4 fr. 30 (*Patr. or.*, t. VIII, fasc. 5).

(2) *S. Ephraim's prose refutations of Mani, Marcion and Bardaisan*, vol. I. *The Discourses addressed to Hypatius...*, by C. W. Mitchell, Londres, William et Norgate, 1912, in-8°, 10 + cxix + 185 pages.

lumière, ils disent aussi que ce sont deux ennemies. De quelle nature est la prison qui enferme les ténèbres? «L'architecte et le constructeur de ce tombeau (de cette prison), comme le dit leur histoire, est un certain, nommé Ban[1]; dans ses mauvais jours, il est devenu l'ouvrier du tombeau de l'obscurité» (p. 3); avec quoi a-t-il construit ce tombeau? «eux qui ne veulent même pas briser le pain, de crainte d'affliger la lumière qui s'y trouve mêlée[2]» (p. 4). «Si le Méchant a formé le corps, selon leur blasphème, ...si l'obscurité a imaginé perfidement de donner cette prison à l'âme pour qu'elle n'en sorte pas... c'est lui faire injure» (p. 5); comment le Méchant peut-il fixer l'âme dans le corps (p. 7)? «C'est ici que Bardesane, le maître de Manès[3], se révèle parler avec astuce, lorsqu'il dit que l'âme a été mélangée et formée de sept parties; et lui aussi est répréhensible. Ces nombreuses parties que l'âme choisit et réunit, multiplient le mélange des sept parties en dépit de sa constitution (τάξις); comme ce n'est pas avec une égale mesure qu'elle prend, dans toutes les nourritures, des parties de tous les tempéraments (ܡܘܙܓܐ), il arrive que le parti de l'un des tempéraments l'emporte et qu'il impose silence à ses compagnons, et cette prédominance de l'un est une cause de souffrance pour tous les tempéraments. Le corps extérieur nous renseigne sur l'âme intérieure; lorsque l'un de ses tempéraments l'emporte à cause de l'abondance de l'une des nourritures, le dommage s'étend à tout le corps... mais nous n'avons pas à remuer ici la boue de Bardesane; il suffit de la pourriture de Manès» (p. 8-9). «Ils ont mis, quant aux noms, deux racines[4] (seulement), mais si on les étudie, on trouve qu'elles sont nombreuses» (p. 10). «Écoute une (sottise) plus grande : lorsque le premier homme (ܐܢܫܐ ܩܕܡܝܐ), a pris les fils de l'obscurité, il les a écorchés et il a fait le ciel avec leurs peaux, la terre avec leurs excréments, les montagnes avec leurs os[5]... et ils avaient en eux le tempérament et un mélange de la lumière qu'ils avaient englouti au commencement. Il les étendait ainsi et il les disposait afin que, par la pluie et la rosée, ce qui avait été englouti par eux (leur) fût arraché, et que les natures fussent séparées et purifiées l'une de

[1] Ce nom ne figure que chez Théodore bar Khouni; cf. Cumont, *Recherches sur le manichéisme*, I, Bruxelles, 1908, p. 20. Laban est le même nom, précédé du signe de l'accusatif.

[2] On retrouve cette imputation chez les Orientaux.

[3] On prête aux Bardesanites des théories analogues à celles de Manès et même de Marcion. Il est possible que tous aient travaillé sur un fonds commun.

[4] Lumière et obscurité.

[5] Cf. Cumont, *loc. cit.*, I, 25-26.

l'autre[1]» (p. 11). «(Le premier homme) fit encore des arbres...[2] qui ne séparent pas toujours les fruits de la poussière et les produits de la poudre (synonyme); (il fit) encore des semences qui ne font pas monter chaque jour la vie de la terre. Et si, comme ils l'enseignent, la purification monte de cet excrément des archontes, alors la plus grande partie de la lumière qui a été absorbée sort avec l'excrément des archontes qui l'ont engloutie» (p. 12-13). «Si les fils de l'obscurité ont été écorchés et étendus dans l'air, ils témoignent que l'obscurité, leur père, est mortel lui aussi» (p. 14). «Si encore, comme ils le disent, la lune reçoit la lumière qui est purifiée et devient pleine en quinze jours, puis va s'en débarrasser durant quinze autres (jours)...» (p. 15). «C'est le soleil, à cause de sa pureté, qui va et vient chaque jour à la maison de vie, comme ils disent. Quelle chose croirons-nous : de Bardesane qui dit de la Lune qu'elle est une terre et un ventre, qu'elle est remplie par un épanchement élevé et (venant) d'en haut qu'elle répand (ensuite) sur les choses inférieures et d'en bas; ou de Manès qui dit qu'elle est remplie d'en bas et qu'elle l'envoie aux terres élevées ? Tous les deux mentent en ces deux choses» (p. 27).

En somme, autant saint Ephrem nous impatientait dans ses œuvres poétiques où l'on voyait surtout le souci de compter et d'aligner des mots, autant il nous intéresse dans le présent ouvrage prosaïque où il a souci de rapporter enfin les paroles des adversaires qu'il combat. M. Mitchell nous annonce encore deux autres volumes dont l'un de textes nouveaux. Il deviendra sans doute possible de corriger les uns par les autres les auteurs qui nous ont transmis des réfutations de Basilide, Valentin, Bardesane, Marcion, Manès, Audi, Qouq, etc., et de reconstituer la philosophie iranienne et l'astrologie chaldéenne avec leurs dehors poétiques, que tant d'Orientaux des premiers siècles semblent avoir voulu introduire dans le christianisme, comme les Occidentaux y ont introduit plus tard la philosophie d'Aristote et l'astronomie de Ptolémée.

— Signalons enfin que, dans son intéressante brochure sur le monument de Si-ngan-fou[3], M. Holm n'aurait pas dû emprunter la traduc-

(1) *Ibid.*, p. 54, note 4.

(2) ܐܝܠܢ̈ܐ ܟܘܪ̈ܐ. M. Mitchell traduit : «trees to be Furnaces». Il n'est question ailleurs, Cumont, II, Bruxelles, 1912, p. 168-170, que d'arbres bons et mauvais. Il semble ici que les arbres avaient pour mission de délivrer la lumière emprisonnée dans la terre. C'est en ce sens qu'il faut entendre que les arbres servaient «de fournaise» ou «de creuset» pour purifier la terre.

(3) *The Nestorian Monument*, an ancient Record of christianity in China,

tion du syriaque à Kircher qui n'est pas une autorité, mais à Assémani (*Bibl. or.*, t. III, 2), sinon au P. Havret [1]. Car ceux qui ont eu le mérite de faire connaître cette inscription, loin de pouvoir la fabriquer comme on les en a accusés à tort, ne pouvaient même pas lire et interpréter correctement le texte syriaque écrit cependant en beaux caractères estranghélos. Au lieu de : «Adam, Deacon, vicar-episcopal... the Lord John-Joshua... Balach a city of Turkestan... this tablet... of the apostolic missionaries», il faut lire : «Adam, prêtre et chorévêque... Mar Ḥananišo'... Balkh, ville du Taḥouristan... cette stèle en pierre ...de nos pères». Kircher a fait de ܚܢܢܝܫܘܥ «Jésus a eu miséricorde» le double nom ܝܘܚܢܢ ܝܫܘܥ «Jean-Jésus», il croyait d'ailleurs qu'il s'agissait d'un patriarche d'Égypte, car ses mauvaises lectures lui faisaient trouver des Éthiopiens parmi les nestoriens de Si-ngan-fou (ܟܘܡܪܐ devenait ܟܘܫܝܐ). — Assémani lui-même a été corrigé par I. H. Hall, *Journal of the American Or. Soc.*, t. XIII (1889), p. CXXIV-CXXVI. La principale faute est la lecture «Mar Sergis, prêtre et chorévêque *du Sinistan*» au lieu de «et chorévêque ܫܐܢܓܣܛܐܢ». On a traduit «chorévêque (de) Šiângtsou'», mais M. Pelliot a proposé de voir ici (comme dans le titre Pâpaš, ou plutôt Pâpšî, donné à Adam) un titre bouddhique, cf. *T'oung pao*, t. XII (1911). F. NAU.

— Une circulaire jointe au dernier volume paru (70e) du *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium* annonce que cette collection va désormais se poursuivre sous la direction commune des Universités de Louvain et de Washington, auxquelles les fondateurs l'ont cédée. Cette nouvelle ne manquera pas de réjouir les amis des lettres orientales, en leur apportant l'assurance que cette publication, qui paraissait dépasser les limites possibles d'une entreprise privée, sera continuée et menée à bonne fin par ces deux institutions stables. Rien ne sera changé dans la méthode employée jusqu'ici par les premiers éditeurs.

with special reference to the expedition of Frits v. HOLM, edited by Dr Paul CARUS, in-8°, 42 pages, Chicago, 1909. Cette brochure contient le texte chinois de l'inscription et la traduction anglaise de M. A. WYLIE, avec l'histoire de la réplique exacte de la stèle qui a été faite par les soins de M. Holm et transportée à New York. On trouve encore quatre pages sur Nestorius et les nestoriens et quatre pages (p. 39 à 42) sur les nestoriens en Chine.

(1) M. P. DABRY DE THIERSANT, dans *Le catholicisme en Chine au VIIIe siècle de notre ère avec une nouvelle traduction de la stèle de Sy-ngan-fou*, Paris, 1877, s'est borné aussi à reproduire, pour la partie syriaque, la traduction de Kircher.

— Le colonel Gerini vient de publier une édition anglaise de son Catalogue descriptif de l'exposition siamoise à Turin en 1811 (*Siam and its Productions, Arts and Manufactures. A Descriptive Catalogue of the Siamese Section at the International Exhibition held in Turin...* Hertford, Stephen Austin and Sons, in-8°). L'ouvrage a reçu quelques additions, parmi lesquelles un index plus développé que dans l'édition italienne.

PÉRIODIQUES.

Anthropos, vol. VII, fasc. 4-5 :

P. Rossillon. Mœurs et coutumes du peuple Kui, Indes anglaises. — P. A. Liétard. Au Yun-nan : *Min-kia* et *La-ma jen*. — P. van Oost. Chansons populaires chinoises de la région Sud des Ortos.

Fascicule 6 :

H. Schuchardt. Sachen und Wörter. — P. van Oost. Chansons populaires chinoises de la région Sud des Ortos (*suite*). — P. W. Schmidt. Die Gliederung der australischen Sprachen.

Archiv für Religionswissenschaft, vol. XVI, fasc. 1-2 :

G. Roeder. Die ägyptischen «Sargtexte» und das Totenbuch. — W. Wreszinski. Tagewählerei im alten Ägypten. — C. Clemen. Herodot als Zeuge für den Mazdaismus. — S. A. Horodezky. Der Zaddik. — A. Marmorstein. Legendenmotive in der rabbinischen Literatur.

Bericht. Fr. Schwally. Alte semitische Religion im allgemeinen, israelitische und jüdische Religion (1909-1911).

The Asiatic Quarterly Review, January 1913 :

R. H. Shipley. Peoples and Problems of India. — Late Dr. Wortabet. Aphorisms of the first four Caliphs or Successors of Muhammad. — H. Beveridge. Niẓāmī's Haft Paikar. — E. B. Havell. The Building of the New Delhi. — R. Grant Brown. A common Alphabet for India. — Colonel A. F. Laughton. Burma, the third Burmese War, and Indian Mythology. — S. H. Fremantle. Co-operation in India.

Bulletin de la Commission archéologique de l'Indochine, 1912, 1re livraison :

Commandant Lunet de Lajonquière. Essai d'inventaire archéologique du Siam.

Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient, t. XI, n° 34, juillet-décembre 1911 :

Ed. Huber. Études indochinoises, viii-xii. — R. Deloustal. La justice dans l'ancien Annam, traduction et commentaire du Code des Lê (*suite*). — N. Peri. A propos de la date de Vasubandhu. — G. Coedès. Études cambodgiennes. — L. Cadière. Notes sur quelques emplacements chams de la province de Quang-tri. — Nhân nguyệt vấn đáp. Dialogue entre l'homme et la lune, poème annamite traduit par Phạm Quỳnh. — Capitaine P.-A. Lapicque. Note sur le canal de Hing-ngan (Kouang-si).

T. XII, 1912 :

N° 1. H. Maspero. Études sur la phonétique historique de la langue annamite. Les initiales. — N° 2. L. Finot. Notes d'épigraphie. xiii. L'inscription de Ban That. — N° 3. H. Parmentier. Catalogue du Musée khmèr de Phnom Penh. — N° 4. E.-M. Durand. Notes sur les Chams. xii. Le conte de Cendrillon.

Epigraphia indica, vol. XI, fasc. 3 :

8. B. C. Mazumdar. Three copper-plate records of Sonpur (*fin*). — 9. Sten Konow. Five Valabhi plates. — 10. Taw Sein Ko. Burmese inscription at Bodh-Gaya. — 11. H. Jacobi. Dates of Chola Kings. — 12. H. Jacobi. Dates of Pandya Kings. — 13. E. Hultzsch. Goharwa plates of Karnadeva.

Indian Antiquary, October 1912 :

Bhattanatha Svamin. The Cholas and the Chalukyas in the eleventh century. — A. Govindacharya Svamin. Brahman Immigration into Southern India. — K. B. Pathak. Dandin, the Nyasakara, and Bhamaha. — W. R. Warde-Valavlikar. An account of the expedition to the temples of Southern India undertaken by Martim Afonso de Souza, the 12th Governor of Portuguese India. — H. A. Rose. Contributions to Panjabi Lexicography (*suite*). — K. B. Pathak. On Buddhamitra, the Teacher of Vasubandhu.

November 1912 :

S. P. V. Ranganathasvami. On the Seshas of Benares. — R. Bhandarkar. Contribution to the study of ancient Hindu Music. — K. B. Pathak. Kalidasa and the Hunas of the Oxus Valley. — H. A. Rose. Contribu-

tions to Panjabi Lexicography (*suite*). — CHANDRADHAR GULERI. On Siva-Bhagavata in Patanjali's Mahabhashya.

Journal of the American Oriental Society, vol. XXXII, fasc. 4 :

L. C. BARRET. The Kashmirian Atharva Veda, Book Three. — E. W. FAY. The Vedic hapax suśiśvi-s. — S. G. OLIPHANT, Sanskrit dhénā = Avestan daēnā = Lithuanian dainà. — W. PETERSEN. Vedic, Sanskrit, and Prakrit. — W. Max MÜLLER. Remarks on the Carthaginian Deity. — J. A. MONTGOMERY. A Magical Bowl-Text and the Original Script of the Manichaeans.

Le Muséon, vol. XIII, fasc. 2 :

A. CARNOY. Aramati-Ārmatay, étude indo-iranienne. — E. DIEU. Nouveaux fragments préhexaplaires du Livre de Job en copte sahidique. — A. CARNOY. Restitutions de sons en indo-européen et en roman.

T'oung Pao, vol. XIII, n° 2, mai 1912 :

R. PETRUCCI. Le *Kie tseu yuan houa tchouan* (*suite*). — H. CORDIER. Le premier traité de la France avec le Japon. — L. VANHÉE. Algébre chinoise. — P. PELLIOT. La fille de Mo-tch'o qaghan et ses rapports avec Kül-tegin. — Sylvain LÉVI. Wang Hiuan-ts'ö et Kaniṣka.

N° 3, juillet 1912 :

R. PETRUCCI (*suite*). — P. PELLIOT. Autour d'une traduction sanscrite du *Tao tö king*. — A. C. MOULE. Marco Polo's Sinjumatu.

N° 4, octobre 1912 :

M. GRANET. Coutumes matrimoniales de la Chine antique. — R. PETRUCCI. Sur l'algèbre chinoise. — Éd. CHAVANNES. Documents historiques et géographiques relatifs à Li-kiang.

N° 5, décembre 1912 :

O. FRANKE. Ein handschriftliches chinesisch-koreanisches Geschichtswerk von 1451. — A. van GENNEP. Note sur le tissage aux cartons en Chine. — Franz BOLL. Der ostasiatische Tierzyklus im Hellenismus. — Berthold LAUFER. The name China. — P. PELLIOT. L'origine du nom de «Chine».

SOCIÉTÉ ASIATIQUE

SÉANCE DU 10 JANVIER 1913.

La séance est ouverte à 4 heures et demie sous la présidence de M. Senart.

Étaient présents :

MM. Chavannes, *vice-président;* Allotte de la Fuÿe, Barrigue de Fontainieu, Bourdais, Bouvat, A.-M. Boyer, Cabaton, Casanova, Chattôpâdhyaya, Delaporte, Dussaud, Ferrand, Finot, Foucher, Gaudefroy-Demombynes, de Genouillac, Geuthner, Guimet, Huart, Huber, René Jean, Julien, S. Lévi, Liber, Macler, Nau, d'Ollone, Pelliot, J. Périer, Roeské, Sidersky, Vinson, *membres;* Thureau-Dangin, *secrétaire.*

Le procès-verbal de la séance du 13 décembre est lu et adopté.

Sont élus membres de la Société :

M. Ebbe Tuneld présenté par MM. Sylvain Lévi et Ed. Huber;
Mlle Deromps présentée par MM. Vinson et Vissière.

M. Vinson offre au nom de Mlle Deromps un volume intitulé : *Les vingt-cinq récits du mauvais génie*, traduits de l'hindi.

M. Huart présente de la part d'Ali Méhémed-khan Oveicy, délégué financier de Perse à Constantinople, un drame en vers persans : *Sernuvieht-i-Pervîz.*

La Société donne à M. Basmadjian le tome Ier des *Historiens arméniens* de Brosset, double dépareillé.

M. Chavannes montre les estampages de quatre stèles chinoises qui lui ont été envoyées par M. Ogawa, professeur à l'Université de Kyoto. Gravées en 1247 à Sou-Tcheou fou, ces quatre stèles sont la reproduction sur pierre de documents sur papier qui ont dû être rédigés entre 1189 et 1194 par le précepteur du prince de Kia, le futur empereur Ning tsong. Nous avons là un cours complet d'instruction à l'usage du

prince : une carte de géographie, une carte du ciel et un tableau historique des dynasties et des souverains de la Chine; on y a joint un plan de la ville de Sou-Tcheou fou telle qu'elle se présentait à la fin du XIIe siècle. Quoique ces monuments aient déjà été signalés à diverses reprises, ils n'ont jamais été l'objet d'une étude approfondie.

M. VINSON étudie la formation des voix et des temps dans le groupe des langues dravidiennes.

M. PELLIOT soumet à la Société quelques remarques sur des formes mongoles et jučen qu'il retrouve attestées anciennement dans des transcriptions chinoises.

La séance est levée à 6 heures.

ANNEXE AU PROCÈS-VERBAL.

ÉTUDES DRAVIDIENNES.

V. *Verbe : la voix, le mode, le temps.*

Le verbe dravidien est généralement pauvre en formes dérivées, et tout y montre la simplicité de la morphologie, c'est-à-dire l'antiquité du langage qui en est encore au commencement de la période agglutinative. En dehors du pronom, sujet ou régime, les éléments de la dérivation verbale, dans toutes les langues, sont les signes des voix, des modes et des temps. Les modes n'existent pas en dravidien et nous ne devrons étudier ici que la voix et le temps.

A. *La voix.* — Il n'y a proprement que deux voix, la *transitive* et l'*intransitive*, *âtmanêpadam* et *parasmâipadam*, en tamoul *tan'vin'ei* «action à soi» et *pir'avin'ei* «action à autre», c'est-à-dire intérieure ou extérieure. En tamoul, les transitifs sont indiqués par une forme forte, l'intransitif par une faible, et on peut distinguer trois cas : 1er cas, renforcement du radical : *mâr'u* «changer» (intr.) et *mâṭṭu* «changer» (tr.), *çujalu* «tourner» (intr.) et *çujuṭṭu* «tourner» (tr.); renforcement du radical secondaire dérivé : *tûṅgu* «dormir, s'être suspendu» et *tûkku* «porter, enlever», *vaṇaṅgu* «vénérer, s'incliner» et *vaṇakku* «incliner, courber» (or, *gu*, qui est d'ailleurs le suffixe du datif et que nous retrouverons parmi les signes temporels, est un signe d'action, un élé-

ment inchoatif); 2° cas, renforcement du signe temporel : *varundên* «j'ai souffert» et *varuttên* «j'ai affligé, j'ai fait de la peine»; 3° cas, addition du suffixe *ttu* : *paḍu* «souffrir», *paḍuttu* «tourmenter». Ici, il peut y avoir, en apparence au moins, confusion avec le causatif, mais les Indiens font cette distinction que le causatif est d'ordre moins personnel et plus général, cf. l'hindoustani *pî* «boire» (intr.), *pilâ* «abreuver, donner à boire» et *pilwā* «faire que quelqu'un boive» (causatif). Le tamoul (tr.) a d'ailleurs un causatif qu'il dérive du futur : *çeyvên* «je ferai» donne le radical secondaire *çeyvi* «faire faire»; les grammairiens tamouls disent qu'un second causatif peut être formé du futur du premier : *ceyvippi* «être cause qu'on fait faire». Dans les autres idiomes de la famille, le causatif est indiqué par les suffixes *i*, *inçu*, *içu*, qui servent à former des radicaux secondaires. Le tulu et le gondi ont de nombreuses voix dérivées : causative, intensive, inchoative, etc., qui paraissent résulter de la combinaison d'éléments déterminatifs et temporels.

L'étude détailllée des autres langues congénères confirmerait cette observation que le transitif est indiqué par la voie forte et l'intransitif par la faible.

Faut-il admettre la voix négative proposée par la plupart des grammairiens? Je ne crois pas, car ce n'est pas là une voix proprement dite. Le négatif est formé d'ailleurs, soit par l'intercalation d'une particule négative *al* ou *il*, soit par l'absence complète de tout signe temporel. Le temps négatif, du reste, a toujours un sens incertain, aoristique, *çeyyên* ne veut pas tant dire «je ne fais pas» que «je ne peux pas faire, je ne ferais pas, je ne ferai pas».

B. *Le temps.* — Les langues dravidiennes n'en ont généralement que trois : passé, présent et futur, mais les deux derniers sont toujours indéterminés, vagues, imprécis; le passé seul marque une époque nettement définie. Ces temps sont marqués par l'intercalation, entre le radical et la terminaison personnelle, de suffixes consonnantiques différents.

En tamoul, le présent est marqué par *gir'u*, *gin'd'u*, *git't'u* (pas de transitifs, les suffixes ont les formes dures *kkir'u*, etc.); en malayâla, on a *innu*, *unnu*, *kunnu*; en canara, *dap* et *ut*; en télinga, *tu* et *tchu*; en kudagu, comme en tulu, on a *v*, signe ordinaire du futur; en toda, *k* et *c*; en kota, *p* et *k*; en gondi, *ton*; en kurukh, *k*, etc.

Le passé se forme en tamoul, en malayâla et en canara, par *d* (*t*) ou *i*; en télinga, par *i*; en tulu, par *i*, *s*; en gondi, par *si*, *ji*, *t*; en kotu, par *si*; en toda, par *t*, *c*; en kurukh, par *d*, etc.

Le signe du futur est en tamoul *p, b, v;* en canara, *v;* en telinga, *du;* en toda, où il se confond avec le présent, *k* et *p;* en gondi, *k;* en kurukh, on trouve un *o* qui vient évidemment de *v*. Mais, en tamoul, si nous étudions les vieux classiques, nous trouvons des formes aoristiques très variées, ex. : *g* (*k*), *t* (*d*), *git'p, guv,* etc.

L'observation de ces formes conduit à remarquer que, dans le verbe dravidien, le passé est très nettement distingué du présent et du futur, que ceux-ci sont souvent confondus dans le sens et dans la forme, qu'ils ont toujours une signification plus ou moins incertaine et contingente, tandis que le prétérit a une signification nette et précise. En rapprochant les formes futur du présent, on voit que les unes et les autres dérivent d'une forme unique en *k* ou *g*, à laquelle on a ajouté *in'd'u* pour le présent et l'explosive labiale pour le futur. Je ne puis expliquer ce rôle des labiales, mais *in'd'u* veut dire «aujourd'hui, journée, à présent».

Il résulte de ces faits que le verbe dravidien primitif n'avait que deux formes temporelles : un passé en *t* (*d*) ou *i*, un présent aoristique en *k, g*.

Quelle est l'origine, quelle est la fonction de ces dérivatives? La réponse me paraît facile.

L'*i* du passé est évidemment l'*i* démonstratif prochain qui a formé aussi le pronom de la seconde personne, et qui indique un objet, un acte sensible, connu, déterminé, défini, tombant sous les sens. Or, le passé marque une action ou un état connu, accompli, certain.

L'explosion dentale me paraît être aussi un élément déterminatif d'état; il forme des radicaux transitifs, cf. *naḍa* «marcher» et *naḍattu* «conduire, faire marcher»; il dérive des mots de qualité : cf. *kaḍal* «mer» et *kaḍattu* «ce qui est dans la mer» ou «il est dans la mer».

Quant à la gutturale, elle forme des radicaux impliquant une idée de force d'activité spéciale, de mouvement: cf. *tûṅgu* «être suspendu, dormir», *vaṇaṅgu* «vénérer, s'incliner», *toḍaṅgu* «commencer, entreprendre»; c'est le suffixe du datif; il indiquerait donc un état transitoire, une action en train de se faire.

Ainsi, nous retrouvons dans le verbe dravidien cette dualité qu'on peut constater à la période primitive du langage, alors que la parole encore incertaine se précisait par le geste. Les racines qui exprimaient les mutations, les intuitions, les besoins, se groupaient, en dehors des onomatopées, en deux grandes séries dont la première exprimait l'action, l'activité, l'énergie, le mouvement, et la seconde l'état, le fait acquis, le repos, l'inertie. J'ai eu déjà l'honneur de soumettre cette observation à la Société qui a paru l'accueillir avec intérêt et bienveillance.

Julien Vinson.

SÉANCE DU 14 FÉVRIER 1913.

La séance est ouverte à 4 heures et demie sous la présidence de M. Senart.

Étaient présents :

M. Chavannes, *vice-président;* Mlle Deromps, MM. Allotte de la Fuÿe, Aymonier, Barrigue de Fontainieu, Bloch, Bourdais, Bouvat, Cabaton, de Charencey, Chattôpâdhyaya, Cordier, Delaporte, Deloustal, Deny, Dussaud, Ferrand, Finot, Foucher, de Genouillac, Geuthner, Guimet, Hackin, Huart, S. Lévi, I. Lévy, Liber, Macler, Meillet, Moret, Nau, Pelliot, J.-B. Périer, Reby, Schwab, de la Vallée Poussin, Vinson, *membres;* Thureau-Dangin, *secrétaire.*

Le procès-verbal de la séance du 10 janvier est lu et adopté.

M. A.-J. Paccard, présenté par MM. A. Le Chatelier et L. Bouvat, est élu membre de la Société.

M. Cabaton est nommé provisoirement membre du Conseil de la Société, en remplacement de M. Revillout décédé.

Les ouvrages suivants sont offerts à la Société :

Le Calendrier universel par Paul Delaporte.

Documents présargoniques (2e fasc., 1re partie) par le colonel Allotte de la Fuÿe.

M. Sylvain Lévi communique la traduction de quelques-unes des tablettes en bois rapportées par la mission Pelliot. Ces documents, sortes de passeports de caravanes, sont rédigés en langue «tokharienne»; la mention formelle d'un roi cité dans les annales chinoises permet de conclure que le tokharien était la langue du pays de Koutcha dans la première moitié du VIIe siècle.

M. Senart établit quelques rapprochements entre les tablettes étudiées par M. Lévi et celles qui ont été rapportées par le Dr Stein.

Des observations sont présentées par MM. I. Lévy et Nau.

M. de Charencey signale la ressemblance des suffixes numéraux dans les langues de l'Himalaya et dans celles du Caucase et explique cette ressemblance par une origine commune.

La séance est levée à 6 heures.

NOUVELLES ACQUISITIONS DE LA BIBLIOTHÈQUE [1].

I. LIVRES.

ABUCARA. *Traité inédit de Théodore ABOU-QÛRRA* (Abucara), *évêque melchite de Harran (en 740-820) sur l'Existence de Dieu et la Vraie Religion,* publié par le P. Louis CHEIKHO, S. J. (Extrait). — Beyrouth, Imprimerie Catholique, 1912; in-8°. [Dir.]

ABŪ'L-BARAKĀT IBN AL-ANBĀRĪ. *Die grammatischen Streitfragen der Basrer und Kufer,* herausgegeben, erklärt und eingeleitet von Gotthold WEIL. — Leiden, E. J. Brill, 1913; in-8°. [Éd.]

AIRILA (Martti). *Äännehistorialkinnen Tutkismus tornion murteesta murteen suhdetta suomen muihin murteihin silmälläpitäen.* — Helsinki, Kirjapaino-osakevhtio Sova, 1912; in-8°. [Société finno-ougrienne.]

ALLOTTE DE LA FUŸE (Colonel). *Documents présargoniques,* fasc. II, 1re partie. — Paris, Ernest Leroux, 1912; in-fol. [A.]

Annual Progress Report of the Superintendent, Muhammadan and British Monuments, Northern Circle, for the year ending 31st March 1912. — Allahabad, F. Luker, 1912; in-fol. [Gouvernement de l'Inde.]

Annual Report of the Archæological Department, Southern Circle, Madras, for the year 1911-1912. — Madras, Government Press, 1912; in-fol. [Gouvernement de l'Inde.]

Annual Report of the Archæological Survey, Eastern Circle, for 1911-1912. — Calcutta, The Bengal Secretariat Book Depôt, 1912; in-fol. [Gouvernement de l'Inde.]

Annual Report of the Archæological Survey of India, Frontier Circle, for 1911-1912. — Peshawar, D. C. Anand and Sons, 1912; in-fol. [Gouvernement de l'Inde.]

Archæological Survey of Egypt. Twentieth Memoir : Meroitic Inscriptions, Part II : *Napata to Philoe and Miscellaneous,* by F. Ll. GRIFFITH. — London, the Offices of the Egypt Exploration Fund, 1912; in-4°. [Dir.]

[1] Les publications marquées d'un astérisque sont celles qui sont reçues par voie d'échange. Les noms des donateurs sont indiqués à la suite des titres : A. = auteur; Éd. = éditeur; Dir. = Direction d'une Société savante, d'un établissement scientifique ou d'une revue; M. I. P. = Ministère de l'Instruction publique.

Arin (Félix). *Le Régime légal des mines dans l'Afrique du Nord. Tunisie, Algérie, Maroc.* Textes et Documents. — Paris, Augustin Challamel, 1913; in-8°. [A.]

Barhebräus. *Buch der Strahlen, die grössere Grammatik des Barhebräus. Uebersetzung nach einem kritisch berichtigten Texte mit textkritischem Apparat und einem Anhang : Zur Terminologie.* Erster Teil und Stellenregister. — Leipzig, Otto Harrassowitz, 1913; in-8°. [Éd.]

Bescherelle aîné. *Nouveau Dictionnaire national, ou Dictionnaire universel de la langue française,* 2e édition augmentée. — Paris, Garnier frères, s. d.; 4 vol. in-4°.

Bibliotheca Buddhica. IX. *Madhyamakāvatāra...*, trad. tibétaine publiée par Louis de la Vallée Poussin, iv-v. — X. *Saddharma-puṇḍarīka*, edited by Prof. H. Kern and Prof. Bunyiu Nanjio. — Saint-Pétersbourg, Académie impériale des Sciences, 1912; in-8°

**Bibliothèque de l'École des Hautes Études,* sciences historiques et philologiques. 197e fasc. : Robert Fawtier, *La Vie de saint Samson.* — 198e fasc. : Marcel Godet, *La Congrégation de Montaigu (1490-1580).* — 199e fasc. : L. Legrain, *Le Temps des rois d'Ur* (avec atlas). — 202e fasc. : Alfred Morel-Fatio, *Historiographie de Charles-Quint,* texte portugais et traduction française. -- Paris, Honoré Champion, 1912-1913; in-8°. [M. I. P.]

Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome. Fasc. 106 : Albert Grenier, *Bologne villanovienne et étrusque, VIIIe-IVe siècles avant notre ère.* — Paris, Fontemoing et Cie, 1912; in-8°. [M. I. P.]

Bouvat (L.). *Les Barmécides d'après les historiens arabes et persans.* — Paris, Ernest Leroux, 1912; in-8°. [A.]

Brandstetter (Renward). *Der Artikel des Indonesischen verglichen mit dem Indogermanischen.* — Luzern, E. Haag, 1913; in-8°. [A.]

Bréal (Michel). *Mélanges de mythologie et de linguistique.* — Paris, Hachette et Cie, 1878; in-8°.

**The Burney Papers,* printed by order of the Vajirañana National Library. Vol. III, Part I (March 1827 to June 1833). — Bangkok, 1912; in-8°.

The Burney Papers, I, 1-4; II, 1-6; III, 1. — Bangkok, 1910; in-8°. [M. I. P.]

Castries (Comte Henry de). *Les Sources inédites de l'histoire du Maroc.* 1re série : *Dynastie saadienne.* Archives et Bibliothèques des Pays-Bas, t. III. — Paris, Ernest Leroux, 1912; gr. in-8°. [A.]

Catalogue of the remaining Part of the valuable Collection of Egyptian Antiquities formed by Robert DE RUSTAFJAELL, Esq. — London, Sotheby, Wilkinson and Hodge, 1912; in-8. [Éd.]

CHARENCEY (Comte DE). *Histoire légendaire de la Nouvelle-Espagne* (Extrait). — Paris, C. Klincksieck, 1912; gr. in-8°. [A.]

— *De la formation des voix verbales en tzotzil* (Extrait). — Buenos-Aires, Imprimerie Coni frères, 1912; gr. in-8°. [A.]

CHARPENTIER (Jarl). *Kleine Beitrage zur indo-iranischen Mythologie.* — Uppsala, A.-B. Akademiska Bokhandeln, 1911; in-8. [Université d'Upsal.]

CHATTERJI (Jagadîsha Chandra). *The Hindu Realism.* — Allahabad, The Indian Press, 1912; in-8°.

CHEIKHO (Le P. Louis). *Le Christianisme et la littérature chrétienne avant l'Islam*, 1re partie : *L'histoire du Christianisme dans l'Arabie préislamique.* — Beyrouth, Imprimerie Catholique, 1912; in-8°. [Dir.]

COHEN (Marcel). *Le Parler arabe des Juifs d'Alger.* — Paris, H. Champion, 1912; gr. in-8°. [Éd.]

COLINET (Paul). *Études historiques sur le droit de Justinien*, t. Ier : *Le caractère oriental de l'œuvre de Justinien et les destinées des institutions classiques en Occident.* — Paris, L. Larose et L. Tenin, 1912; in-8°. [Éd.]

**Commissie in Nederlandsch-Indie voor Oudheidkundig Onderzoek op Java en Madoera. Oudheidkundig Verslag, 1912, tweede kwartaal.* — Batavia, Albrecht en Co., 1912; in-8°.

Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, curantibus I.-B. CHABOT, I. GUIDI, HYVERNAT. — Scriptores syri, textus. Series quarta, tomus I : S. CYRILLI ALEXANDRINI *Commentarii in Lucam,* pars prior, edidit J.-B. CHABOT. — Parisiis, Carolus Poussielgue, 1912; in-8°.

COURANT (Maurice). *L'Asie centrale aux XVIIe et XVIIIe siècles. Empire kalmouk ou Empire mantchou?* — Lyon, A. Rey; Paris, A. Picard et fils, 1912; gr. in-8° [A.]

— *Essai historique sur la musique classique des Chinois, avec un appendice relatif à la musique coréenne.* Thèse pour le doctorat présentée à la Faculté des Lettres de Lyon. — Paris, Ch. Delagrave, s. d.; gr. in-8°. [A.]

DELAPORTE (Louis). *Épigraphes araméens. Étude des textes araméens gravés ou écrits sur des tablettes cunéiformes,* d'après les leçons professées au Collège de France pendant le semestre d'hiver 1910-11. — Paris, Paul Geuthner, 1912; in-8°. [Éd.]

DELAPORTE (Paul). *La Réforme du calendrier. Le calendrier universel.*

Préface de Camille FLAMMARION. — Paris, H. Le Soudier, 1913: in-8°. [A.]

DEROMPS (Mathilde). *Les vingt-cinq récits du mauvais génie*, traduits de l'hindi. — Paris, Paul Geuthner, 1912; in-18. [A.]

DIRR (Dr. A.) *Praktisch-theoretisches Lehrbuch des Ägyptischen Vulgär-Arabisch.* Zweite umgearbeitete Auflage. — Wien und Leipzig, A. Hartleben, s. d.; in-16. [Éd.]

École pratique des Hautes Études, Section des Sciences historiques et philologiques. *Annuaire, 1912-1913.* — Paris, Imprimerie nationale, 1912; in-8°. [M. I. P.]

— Section des Sciences religieuses. *Notes sur le Messianisme médiéval latin (XIe-XIIe siècles)*, par M. ALPHANDÉRY, avec un *Rapport sommaire sur les conférences de l'exercice 1911-1912, et le programme des conférences pour l'exercice 1912-1913.* — Paris, Imprimerie nationale, 1912; in-8°. [M. I. P.]

Encyclopédie de l'Islam, 15e-16e livraisons. — Leyde, E. J. Brill; Paris, A. Picard et fils, 1912; in-8°.

«*Enuma Eliš*», *sive epos babylonicum de creatione mundi*, in usum scholarum edidit Antonius DEIMEL, S. J. — Romae, sumptibus Pontificii Instituti Biblici, 1912; gr. in-8°. [Éd.]

EVANS (D. Tyssil). *The Principles of Hebrew Grammar, with Examples and Exercises, for the use of Students.* Part I. — London, Luzac and Co., 1912; in-8°. [Éd.]

FEUVRIER (Docteur). *Trois ans à la cour de Perse.* — Paris, F. Juven, s. d.; in-8°.

FLURY (S.). *Die Ornamente der Hakim- und Ashar-Moschel. Materialien zur Geschichte der älteren Kunst des Islam.* — Heidelberg, Carl Winter, 1912; in-4°. [Éd.]

GAUTTIER (Édouard). *Ceylan, ou recherches sur la littérature, les mœurs et les usages des Cingalais.* — Paris, Nepveu, 1823; in-32.

Gazetteers. *Burma Gazetteers : Sandoway District*, Volume A, by W. B. TYDD. — *Akyab District*, Volume B, No. 1. — *Kyaukpyu District*, Volume B, No. 3. — Volumes B, No. 2 : *Hill District of Arakan.* — No. 4 : *Sandoway District.* — N° 8 : *Tharawady District.* — Rangoon, Government Printing, 1912; in-8°.

District Gazetteers of the United Provinces. Vol. I : *Dehra Dun*, by H. C. WALTON. — Vol. VII : *Muttra*, by D. L. DRAKE-BROCKMAN. — Vol. XII :

Etah, by E. R. Neave. — Vol. XVI : *Moradabad*, by H. R. Nevill. — Vol. XXIII : *Allahabad*, by H. R. Nevill. — Vol. XXVII : *Mirzapur*, by D. L. Drake-Brockman. — Vol. XXXIII : *Azamgarh*, by D. L. Drake-Brockman. — Allahabad, W. C. Abel, 1911; in-8°.

Eastern Bengal District Gazetteers. Vol. V : *Dacca*. — Vol. X : *Dinajpur*. — Allahabad, The Pioneer Press, 1912; in-8°.

Punjab District Gazetteer. Vol. IV A : *Gurgaon District*, 1910. — Lahore, Samuel T. Weston, 1911; in-8°.

Gerini (Colonel E.). *Siam and its Productions, Arts and Manufactures. A Descriptive Catalogue of the Siamese Section at the International Exhibition of Industry and Labour held in Turin*. — S. l., 1912; in-8°. [Dir.]

Gordon (Général). *Journal du général Gordon, siège de Khartoum*. Préface par A. Egmont Hake, traduit de l'anglais par M. A. B. — Paris, Firmin-Didot, 1886; gr. in-8°.

Gouin (Édouard). *L'Égypte au XIXe siècle. Histoire militaire et politique, anecdotique et pittoresque de Méhémet-Ali, Ibrahim-Pacha, Soliman-Pacha (colonel Sèves)*. — Paris, Paul Boizard, 1847; in-8°.

Government of Madras, Public Department. Epigraphy, G. O. No. 919, 29th July 1912. — S. l. n. d.; in-fol. [Gouvernement de l'Inde.]

Graffin (R.) et Nau (F.). *Patrologia Orientalis*, VIII, 4 : *Les 127 Canons des Apôtres*, texte arabe en partie inédit, publié et traduit en français d'après les manuscrits de Paris, de Rome et de Londres, par Jean Périer et Augustin Périer. — Paris, Firmin-Didot et Cie, s. d.; gr. in-8°. [A.]

Hamet (Ismaël). *Le Colonel Ben Daoud* (Extrait de la *Revue du Monde musulman*). — Paris, Ernest Leroux, 1912; in-8°. [Dir.]

Heibling (Joseph). *Le Mystère antique est découvert! Toute la Science Sacrée!* — Paris, Bibliothèque Salzmann, 1912; in-12. [Éd.]

Holma (Harri). *Die Namen der Körperteile im Assyrisch-babylonischen. Eine lexikalisch-etymologische Studie*. — Leipzig, 1911; in-8°.

Hrishīkesa Sāstrī and Nilamani Cakravartti Vidyabhūsana. *A descriptive Catalogue of Sanskrit Manuscripts in the Library of the Calcutta Sanskrit College*, No. 29. — Calcutta, Banerjee Press, 1912; in-8°. [Gouvernement de l'Inde.]

The Indian War of Independence of 1856, by an Indian Nationalist. — S. l. n. d.; pet. in-8°. [Don de M. Chattôpâdhyaya.]

Jean (F. Charles). *Les Lettres de Ḫammurapi à Si-Iddinam*, transcrip-

tion, texte et commentaire, précédés d'une étude sur deux caractères du style assyro-babylonien. — Paris, J. Gabalda, 1913; in-8°. [Éd.]

JOHNS (C. H. W.). *Ancient Babylonia.* — Cambridge, at the University Press, 1913; in-16. [Dir.]

The Kashmir Series of Texts and Studies, edited by J. C. CHATTERJI. I. *The Shiva Sūtra Vimarshinī...* — III. *The Pratyabhijña Hṛidaya...* by KSHEMARĀJA. — Allahabad, 1911-1912; 3 vol. in-8°. [Dir.]

LAMMENS (Henri). *Fâtima et les filles de Mahomet.* Notes critiques pour l'étude de la Sīra. — Romae, Max Bretschneider, 1912; gr. in-8°. [Éd.]

LANGLET (É.). *Le Peuple annamite.* Préface de E. DE POUVOURVILLE. — Paris, Berger-Levrault, 1913: in-18. [Éd.]

LAUNIS (Armas). *Ueber die Entstehung und Verbreitung der estnich-finnischen Runen-melodien. Akademische Abhandlung.* — Helsingfors, Druckerei der Finnischen Literatur-Gesellschaft, 1910; in-8°. [Société finno-ougrienne.]

LIEBICH (B.). *Das Datum des Kalidasa* (Extrait). — Strassburg, Karl J. Trübner, 1912; in-8°. [A.]

MACDONELL (Arthur Anthony) and KEITH (Arthur Berriedale). *Vedic Index of Names and Subjects.* — London, John Murray. 1912; 2 vol. in-8°. [D.]

MADROLLE'S *Guide Books. Northern China, the Valley of the Blue River, Korea.* — Paris, Hachette and Company, 1912; in-18. [Éd.]

MAHĀVĪRACĀRYA. *The Gaṇita-Sāra-Sangraha,* with English Translation and Notes, by M. RANGACARYA, M. A., Rao Behadur. — Madras, Government Press, 1912; in-8°. [Gouvernement de l'Inde.]

MAHMOUD FATHY. *La Doctrine musulmane de l'abus des droits* (Étude d'histoire juridique et de droit comparé), introduction par Édouard LAMBERT. — Lyon, Henri Georg; Paris, Paul Geuthner, 1913; gr. in-8°. [Éd.]

Mémoires publiés par les membres de l'Institut français d'archéologie orientale, sous la direction de M. E. CHASSINAT. XIII. *Fouilles à Baouît,* par M. Émile CHASSINAT, 1er fasc. — XVIII. *Le Livre des rois d'Égypte...,* par M. Henri GAUTHIER, II, 2. — XXVII. Émile GALTIER. *Mémoires et fragments inédits,* réunis et publiés par M. Émile CHASSINAT. — Le Caire, Imprimerie de l'Institut, 1911-1912, 3 vol. gr. in-4°. [M. I. P.]

MERCER (Rev. Samuel Alfred B.). *The Oath in Babylonian and*

Assyrian Literature. With an Appendix on the Goddess Esh. Ghanna, by Prof. Dr. Fritz Hommel. — Paris, Paul Geuthner, 1912; in-8°. [Éd.]

Michaux-Bellaire. *La Guelsa et le Gza* (Extrait de la *Revue du Monde musulman*). — Paris, Ernest Leroux, 1911; in-8°. [Dir.]

**Mitteilungen des Seminars fur Orientalische Sprachen*, Jahrgang XV. — Berlin, Georg Reimer, 1912, 3 vol. in-8°.

Murray (M. A.). *Ancient Egyptian Legends*. — London, John Murray, 1913; in-16. [Éd.]

Nāgārjuna, *Die Mittlere Lehre, nach der chinesischen Version*, übertragen von Max Walleser, III. — Heidelberg, Carl Winter, 1912; in-8°. [Éd.]

Narratives of Captivity among the Indians of North America. A List of Books and Manuscripts on this Subject in the Edward E. Ayer Collection of the Newberry Library. — Chicago, The Newberry Library, s. d.; in-8°. [Dir.]

Ollone (Commandant d'). *Mission d'Ollone, 1906-1909. — Écritures des peuples non chinois de la Chine. Quatre Dictionnaires Lolo et Miao Tseu*, dressés par le commandant d'Ollone, avec le concours de Monseigneur de Guébriant. — Paris, Ernest Leroux, 1912; in-4°. [A.]

— *La Chine novatrice et guerrière*. — Paris, Armand Colin, 1906; in-18.

Oveisî (M. 'A.). *Sernevecht- é Pervîz* (drame persan en deux actes). — Constantinople, 1330; in-16. [A.]

Persson (P.) *Beitrage zur indogermanischen Wortforschung*. — Uppsala, A.-B. Akademiska Bokhandeln, s. d.; 2 vol. in-8°. [Université d'Upsal.]

Progress Report of the Archæological Survey of India, Western Circle, for the year ending 31st March 1912. — Bombay, 1912; in-fol. [Gouvernement de l'Inde.]

Rangacarya (M.). *A descriptive Catalogue of Tamil Manuscripts in the Government Oriental Manuscripts Library, Madras*. Vol. I. — *Alphabet Primer, Lexicography, Grammar and Literature*. — Madras, Government Press, 1912; in-8°. [Gouvernement de l'Inde.]

Recueil de matériaux relatifs à l'ethnographie du Caucase (en russe), t. XLII. — Tiflis, 1912; in-8°. [Don de l'Administration scolaire du Caucase.]

Recueil des historiens des Croisades, publié par les soins de l'Académie

des Inscriptions et des Belles-Lettres. *Historiens orientaux*, tome V. — Paris, Imprimerie nationale, 1906; in-fol. [Dir.]

RENAN (Ernest). *L'Avenir de la science. Pensées de 1848.* 6ᵉ édition. — Paris, Calmann Lévy, 1890; in-8°.

— *La Chaire d'hébreu au Collège de France. Explications à mes collègues.* 2ᵉ éd. — Paris, Michel Lévy frères, 1862; in-8°.

**Sârattha Samuccaya.* Part II. *Atthakathâ Bhânavara on The ten moral practices*, edited with a Preface by Prince DAMRONG RÂJÂNUBHÂP. — Bangkok, 1912; in-8° [Vajirañana National Library.]

SARKAR (J. N.). *Anecdotes of Aurangzib and Historical Essays.* — Calcutta, M. C. Sarkar and Sons, 1912; in-8°. [Éd.]

— *History of Aurangzib.* — Calcutta, M. C. Sarkar and Sons, 1912; 2 vol. in-8°. [Éd.]

SEYBOLD (C. F.) *Maccariana, I. Onteniente, Cocentaina, Fiñana, Alcaadete en Almaccari* (Extrait). — S. l. n. d.; in-8°.

— *El Elogio anónimo de Córdoba en dísticos latinos* (Extrait). — Granada, Imprenta de «El Defensor de Granada», 1912; in-8°. [A.]

TALLGREN (A. M.). *Die Kupfer- und Bronzezeit in Nord- und Ostrussland*, I. — Helsingfors, Helsingin Ulusi Kirjapaino-Osakeyhtiö, 1911; in-8°. [Société finno-ougrienne.]

Trois maîtres des études musulmanes (Extrait de la *Revue du monde musulman*). — Paris, Ernest Leroux, 1910; in-8°. [Dir.]

TUUK (Dr. H. N. VAN DER). *Kawi-balinesch-nederlandsch Woordenboek*, Deel IV. — Batavia, Landsdrukkereij, 1912; in-8°. [Gouvernement des Indes Néerlandaises.]

UJFALVY (Ch.-E. DE). *Les Cuivres anciens du Cachemire.* — Paris, Ernest Leroux, 1883; gr. in-8°.

*Université Saint-Joseph, Beyrouth (Syrie). *Mélanges de la Faculté Orientale*, V, 2. — Beyrouth, 1912; in-8°.

Vajirañana National Library. *A Translation and Commentary of the Kalyani Inscription in Pegu. — The Eight Questions of King Bedraja. — Traibhumi. — The Festivals of the twelve months.* — Bangkok, 1912; 4 vol. in-8°. [M. I. P.]

WESTERMAN (Diedrich). *The Shilluk People, their Language and Folklore.* — Berlin, Dietrich Reimer (Ernst Vohsen), s. d. (1912); in-8°. [Éd.]

Wiedemann (Dr. Alfred). *Das Spiel im alten Ägypten* (Vortrag). — Elberfeld, A. Martini und Grüttefien, 1912; in-8°. [A.]

— *Der Tierkult der alten Ägypten.* — Leipzig, J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1912; in-8°. [Éd.]

Wisdom of the East. Yang Chu's *Garden of Pleasure*, translated from the Chinese by Professor Anton Forke, with an Introduction by Hugh Cranmer-Byng. — London, John Murray, 1912; in-16. [Éd.]

Zimmermann (Dr. Friedrich). *Die ägyptische Religion, nach der Darstellung der Kircherschriftsteller und die ägyptischen Denkmäler.* — Paderborn, Ferdinand Schöningh, 1912, in-8°. [Éd.]

II. Périodiques.

**Académie des Inscriptions et Belles-Lettres. Comptes rendus des séances*, août-novembre 1912. — Paris, Alphonse Picard et fils, 1912; in-8°.

**L'Afrique française*, novembre 1912-janvier 1913. — Paris, 1912-1913; in-4°.

**American Journal of Archæology*, XVI, 4. — Norwood, Mass., 1912; in-8°.

**The American Journal of Philology*, No. 132. — Baltimore, 1912; in-8°.

**American Journal of Semitic Languages and Literatures*, XXIX, 2. — Chicago, The University of Chicago Press, 1913; in-8°.

**Analecta Bollandiana*, XXXI, 4, XXXII, 1. — Bruxelles, Société des Bollandistes, 1912-1913; in-8°.

**L'Année linguistique*, tome IV, 1908-1910. — Paris, C. Klincksieck, 1912; in-16.

**Anthropos*, IV, 6. — St. Gabriel-Mödling bei Wien, 1912; in-4°.

**Archiv für Religionswissenschaft*, XIV, 3-4; XVI, 1-2. — Leipzig, B. G. Teubner, 1911-1913; in-8°.

**The Asiatic Quarterly Review*, January 1913. — Woking, 1913; in-8°.

**L'Asie française*, octobre 1912-janvier 1913. — Paris, 1912-1913; in-4°.

**Atti della R. Accademia dei Lincei.* Notizie degli scavi di antichità, IX, 3-8. — Roma, 1912; in-4°.

**Azgagrakan Handess*, 1912, 2. — Tiflis, 1912; in-8°.

**Baessler-Archiv*, III, 2-4; Beiheft IV. — Leipzig und Berlin, B. G. Teubner, 1912; gr. in-4°.

**Berichte der Phonogramm-Archivs-Kommission der Kaiserl. Akademie der Wissenschaften in Wien*, No. XXV. — Wien, Alfred Hölder, 1912; in-8°.

**Bessarione*, fasc. 121-122. — Roma, Ernesto Coletti, 1912; in-8°.

— *Indice generale delle prime quindici annate (1896-1912)*, per cura di Amedeo Facchini. — Roma, Max Bretschneider, 1912; in-8°.

**Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde van Nederlandsch-Indië*, LXVII, 3-4. — 's Gravenhage, Martinus Nijhoff, 1912: in-8°.

**Boletin de la Real Academia de la Historia*, LXI, 5-6; LXII, 1. — Madrid, Fortanet, 1912-1913; in-8°.

Bollettino delle pubblicazioni italiane ricevute per diritto di stampa, Num. 143-146. — Firenze, presso la Biblioteca Nazionale Centrale, 1912; in-8°. [Dir.]

The Buddhist Review, I-IV. — London, Probsthain and Co., 1909-1912; in-8°. [Don de M. L. Finot.]

Bulletin archéologique du Comité des travaux historiques et scientifiques, année 1912, 2e livraison. — Paris, Imprimerie nationale, 1912; in-8°. [M. I. P.]

**Bulletin de l'Académie impériale des Sciences de Saint-Pétersbourg*, 1912, 15-18; 1913, 1-2. — Saint-Pétersbourg, 1912-1913; in-4°.

Bulletin de la Commission archéologique de l'Indochine, 1911, 1-2, 1912, 1. — Paris, Imprimerie nationale, 1912; in-8°. [M. I. P.]

Bulletin de l'Association amicale franco-chinoise, année 1912. — Paris, Imprimerie Paul Dupont, 1912; in-8°. [Don de M. A. Vissière.]

**Bulletin de la Société des Études Indo-chinoises de Saigon*, n° 62. — Saïgon, Marcellin Rey, 1912; in-8°.

**Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient*, XII, 2. — Hanoï, Imprimerie d'Extrême-Orient, 1912; gr. in-8°.

Bulletin de l'Institut français d'archéologie orientale, t. X. — Le Caire, Imprimerie de l'Institut, 1912; in-4°. [M. I. P.]

**Bulletin de littérature ecclésiastique*, novembre 1912-janvier 1913. — Toulouse, Édouard Privat, 1912-1913; in-8°.

**Bulletin of the Archæological Institute of America*, III, 3-4. — Norwood, Mass., 1912; in-8°.

**Byzantinische Zeitschrift*, XXI, 3-4. — Leipzig, B. G. Teubner, 1912; in-8°.

La Colombe du Masis (revue arménienne), t. III et IV. — Paris, 1856-1858; 2 vol. in-fol. [Don du R. P. archiprêtre Vramchabouh Kibarian d'Artchouguentz.]

**Commissie in Nederlandsch-Indië voor Oudheidkundig Onderzoek op Java en Madoera...*, 1912. — Batavia, Albrecht en Co., 1912; in-8°.

**Denkschriften der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften in Wien*, LVI, 2. — Wien, Alfred Hölder, 1912; in-4°.

**The Epigraphia Indica*, XI, 3. — Bombay, British India Press, 1912; in-4°.

**The Geographical Journal*, November 1912-February 1913. — London, 1912-1913; in-8°.

**La Géographie*, 15 novembre 1912-15 janvier 1913. — Paris, Masson et Cie, 1912-1913; in-8°.

L'Hexagramme, nos 63-65. — Paris, Bibliothèque Chacornac, 1912; in-8°. [Dir.]

India, October 25, 1912-February 21, 1913. — London, in-fol. [Dir.]

**The Indian Antiquary*, September-December 1912. — Bombay, British India Press, 1912; in-8°.

Journal des Savants, novembre-décembre 1912. — Paris, Hachette et Cie, 1912; in-4°. [M. I. P.]

**Journal of the American Oriental Society*, XXXII, 4. — New Haven, 1912; in-8°.

**Journal of the North-China Branch of the Royal Asiatic Society*, Vol. XLIII, 1912. — Shanghai, Kelly and Walsh, 1912; in-8°.

Keleti Szemle, XIII, 1-2. — Budapest, 1912; in-8°.

The Light of Truth, or the Siddhānta Dīpikā and Agamic Review, XIII, 3-4. — Madras, at the Meykandan Press, 1912; in-8°. [Dir.]

**Luzac's Oriental List and Book Review*, Sept.-Oct. 1912. — London, 1912; in-8°.

**Al-Machriq*, novembre 1912-février 1913. — Beyrouth, Imprimerie catholique, 1912-1913; in-8°.

Mècheroutiette « Constitutionnel Ottoman », nos 36-39. — Paris, 1912-1913; in-8°. [Dir.]

*Mitteilungen und Nachrichten des Deutschen Palaestina-Vereins, 1912, 6. — Leipzig, J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1912; in-8°.

*Al-Moktabas, juillet 1912. — Le Caire, 1912; in-8°.

*Le Monde oriental, VI, 2. — Uppsala, A-B. Akademiska Bokhandeln; in-8°.

The Moslem World, III, 1. — London, Christian Literature Society for India, 1913; in-8°.

Le Moulin, revue mensuelle artistique et littéraire, 1re année, nos 1-2. — Paris, 1912-1913; in-8°. [Dir.]

Le Muséon, nouv. série, XIII, 2. — Louvain, J.-B. Istas, 1912; in-8°. [Dir.]

*Notulen van de algemeene en directie-vergaderingen van het Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen, L, 1-2. — Batavia, G. Kolff, 1912; in-8°.

Nouvelles Archives des Missions scientifiques et littéraires, nouv. série, fasc. 5-6. — Paris, Imprimerie nationale, 1912, in-8°. [M. I. P.]

Oriens Christianus, neue Serie, II, 2. — Leipzig, Otto Harrassowitz, 1912; gr. in-8°. [Éd.]

Orientalische Bibliographie, XXIII-XXIV, 1. — Berlin, Reuther und Reichard, 1912; in-8°.

*Orientalisches Archiv, II, 4; III, 1-2. — Leipzig, Karl W. Hiersemann, 1912-1913; in-4°.

*Orientalistische Literaturzeitung, XV, 11-12. — Leipzig, J. C. Hinrich'sche Buchhandlung, 1912; in-4°.

*Palestine Exploration Fund, Quarterly Statement, January 1913. — London, 1913; in-8°.

*Polybiblion, octobre 1912-janvier 1913. — Paris, 1912-1913; in-8°.

*Rapporten van de Commissie in Nederlandsch-Indië voor Oudheidkundig Onderzoek op Java en Madoera, 1911. — Batavia, Albrecht en Co., 1912; in-4°.

*Rendiconti della Reale Accademia dei Lincei, Classe di scienze morali, storiche e filologiche, serie quinta, XXI, 5-6. — Roma, 1912; in-8°.

*Revue biblique internationale, janvier 1913. — Paris, Victor Lecoffre, 1913; in-8°.

*Revue critique, 46e année, nos 43-52; 47e année, nos 1-7. — Paris, Ernest Leroux, 1912-1913; in-8°.

Revue d'histoire et de littérature religieuses, novembre 1912-février 1913. — Paris, Émile Nourry, 1912-1913; in-8°. [Dir.]

**Revue de l'histoire des religions*, LXVI, 2. — Paris, Ernest Leroux, 1912; in-8°.

**Revue de l'Orient chrétien*, 1912, n° 3. — Paris, A. Picard et fils, 1912; in-8°.

**Revue des études juives*, n° 128. — Paris, Durlacher, 1912; in-8°.

**Revue du Monde musulman*, XX, septembre 1912. — Paris, Ernest Leroux, 1912; in-8°.

**Revue historique publiée par l'Institut d'histoire ottomane*, n°s 16-17. — Constantinople, Ahmed Ihsan et Cie, 1912; in-8°.

**Revue indochinoise*, septembre-novembre 1912. — Hanoi, 1912; gr. in-8°.

Revue sémitique, juillet-octobre 1912. — Paris, Ernest Leroux, 1912; in-8°.

The Rikugo-Zasshi, 379-383. — Tōkyō, Tōitsu Kristokyo Kōdōkwai, 1912; in-8°. [Don de M. F. Nau.]

**Sitzungsberichte der Kais. Akademie der Wissenschaften*, CLXVIII, 3; CLXX, 1, 5, 7; CLXXII, 3. — Wien, Alfred Hölder, 1912; in-8°.

**Sitzungsberichte der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften*, 1912, 39-53. — Berlin, 1912; in-8°.

**Sphinx*, XVI, 6. — Upsala, A.-B. Akademiska Bokhandeln, 1912; in-8°.

**Tijdschrift voor indische Taal-, Land- en Volkenkunde*, LIV, 5-6. — Batavia, Albrecht en Co., 1912; in-8°.

T'oung Pao, juillet-octobre 1912. — Leide, Librairie et Imprimerie ci-devant E. J. Brill, 1912; in-8°.

**Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, 1911, Vol. XLII. — Boston, Gin and Company, s. d.; in-8°.

**Transactions and Proceedings of the Japan Society, London*, Vol. X, Part I. — London, Kegan Paul, Trench, Trübner and Co., 1912; in-8°.

**Transactions of the Asiatic Society of Japan*, Vol. XL. — Yokohama, The Fukuin Printing Co., 1912; in-8°.

**Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes*, XXVI. — Wien, Alfred Hölder, 1912; in-8°.

**Yaçovijaya-jaina-grantha-mâlâ*, n°s 37-39. — Bénarès, 1912; in-8°.

**Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, LXVI, 4. — Leipzig, F. A. Brockhaus, 1912; in-8°.

**Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins*, XXXVI, 1. — Register zu Band XXXI-XXXV. - Leipzig, J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1913; in-8°.

**Zeitschrift für Assyriologie und verwandte Gebiete*, XXVII, 1-4. — Strassburg, Karl J. Trübner, 1912: in-8°.

**Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*, XXXII, 4. — Giessen, Alfred Töpelmann, 1912; in-8°.

Az-Zouhour «Les Fleurs», revue littéraire, artistique et scientifique, III, 7-10. — Le Caire, 1912; in-8°. [Dir.]

Le gérant :

L. Finot.

PUBLICATIONS DE L'ÉCOLE DES LANGUES ORIENTALES VIVANTES.
5e série. — TOME VIII.

BIBLIOTHECA JAPONICA.
Dictionnaire bibliographique des ouvrages relatifs à l'Empire japonais
rangés par ordre chronologique jusqu'à 1870,
suivi d'un appendice renfermant la liste alphabétique des principaux ouvrages parus de 1870 à 1912,
par HENRI CORDIER, membre de l'Institut.
Un volume grand in-8° de xii pages et 762 colonnes .... 25 fr.

HISTOIRE DES SÉLEUCIDES (329-64 AV. J.-C.),
par A. BOUCHÉ-LECLERCQ, membre de l'Institut, professeur à la Faculté des lettres de Paris.
Un volume in-8° de 490 pages .... 10 fr.

BIBLIOGRAPHIE FRANÇAISE DE LA HONGRIE (1521-1910),
Avec un inventaire sommaire des documents manuscrits,
par I. KONT, chargé de cours à l'Université de Paris.
Un volume in-8° .... 10 fr.

EXPLORATION SCIENTIFIQUE DE L'ALGÉRIE
PENDANT LES ANNÉES 1840-1845.
Archéologie — Texte explicatif des planches de Ad.-H.-Al. Delamare,
par STÉPHANE GSELL, professeur au Collège de France.
Un volume in-8° .... 7 fr. 5

DOCUMENTS PRÉSARGONIQUES,
par le Colonel ALLOTTE DE LA FUŸE.
Fascicule II. Première partie. 30 planches (LVI-LXXXV). — Prix de souscription à l'ouvrage complet .... 60 fr.

PRÉCIS D'ALLOGRAPHIE ASSYRO-BABYLONIENNE,
par J. HALÉVY.
Petit in-8°, xxx-470 pages .... 12 fr.

RÉPERTOIRE DE RELIEFS GRECS ET ROMAINS,
par SALOMON REINACH, de l'Institut.
Tome III (fin). *Italie-Suisse.* — Grand in-8°, 2,000 figures .... 10 fr.
Tomes I et II. *Les Ensembles. Afrique-Iles Britanniques* — Chaque volume .... 10 fr.

LAGYNOS. — RECHERCHES SUR LA CÉRAMIQUE
ET L'ART ORNEMENTAL HELLÉNISTIQUES,
par GABRIEL LEROUX, docteur ès lettres.
In-8°, nombreuses figures .... 5 fr.

NUMISMATIQUE CONSTANTINIENNE,
par JULES MAURICE.
Tome III (fin). — In-8°, tableaux et II planches .... 15 fr.

UN COIN DE PARIS.

DES MATIÈRES CONTENUES DANS CE NUMÉRO.

Pages.

Un chapitre difficile du *Livre des Pyramides* (M. E. Amélineau). . . . . .

Un traité manichéen retrouvé en Chine, traduit et annoté (MM. Éd. Chavannes et P. Pelliot) [deuxième partie] 99

Mélanges : [illegible] – [illegible] = *χαρακτήρ* (M. W. Marçais). 261

Comptes rendus. 265

L. W. King, A History of Babylonia and Assyria ; – H. Radau, Sumerian Hymns and Prayers to God Nin-ib from the Temple library of Nippur ; – L. Messerschmidt, Keilschrifttexte aus Assur historischen Inhalts ; – S. Langdon, Die neubabylonischen Königsinschriften bearbeitet (M. C. Fossey). — H.-R. d'Allemagne, Du Khorasan au pays des Backhtiaris ; – Collection Henri Moser-Charlottenfels, Armes et armures orientales ; – H. Lammens, S. J. Fâtima et les filles de Mahomet (M. Cl. Huart). — D. C. Sen, History of Bengali Language and Literature (M. J. Bloch). — J Mourier, L'Art au Caucase (M. K. J. Basmadjian).

Chronique et notes bibliographiques. 325

Société asiatique : Procès-verbal de la séance du 10 janvier 1913 ; annexe au procès-verbal (M. J. Vinson). — Procès-verbal de la séance du 14 février 1913. — Nouvelles acquisitions de la Bibliothèque. . . 341

Nota. Les personnes qui désirent devenir *membres de la Société asiatique* doivent adresser leur demande au Secrétaire ou à un membre du Conseil.

MM. les Membres de la Société s'adressent, pour l'acquittement de leur cotisation annuelle (30 francs par an), pour les cotisations à vie (400 francs une fois payés), pour les réclamations qu'ils auraient à faire, pour les renouvellements et changements d'adresse, et pour l'achat des ouvrages publiés par la Société au prix fixé pour les membres, directement à M. Ernest Leroux, rue Bonaparte, n° 28.

MM. les Membres reçoivent le *Journal asiatique* directement de la Société.

Les personnes qui ne sont pas membres de la Société et qui désirent s'abonner au *Journal asiatique* doivent s'adresser :

À Paris, à M. Ernest Leroux, libraire de la Société, rue Bonaparte, n° 28 ;

À Londres, à MM. Williams et Norgate, n° 14, Henrietta Street (Covent-Garden).

Le prix de l'abonnement d'un an au *Journal asiatique* est :

Pour Paris, 25 francs ; pour les départements, 27 fr. 50 ; et pour l'étranger, 30 francs. Le Journal paraît tous les deux mois.

JOURNAL ASIATIQUE.

NOVEMBRE-DÉCEMBRE 1913.

LE PRĀTIMOKṢASŪTRA DES SARVĀSTIVĀDINS

TEXTE SANSKRIT

PAR M. LOUIS FINOT,

AVEC LA VERSION CHINOISE DE KUMĀRAJĪVA

TRADUITE EN FRANÇAIS

PAR M. ÉDOUARD HUBER.

INTRODUCTION.

Parmi les manuscrits découverts par la mission Pelliot dans les ruines de Douldour-âqour, à Koutcha, se trouve un texte sanskrit du Prātimokṣa des Sarvāstivādins (coté M 504)(1). Il est écrit en brâhmî sur 24 feuillets de papier, de 0 m. 075 de haut sur 0 m. 360 de long; chaque page contient 7 lignes. Aucun feuillet n'est entier : le tiers de droite est à peu près perdu(2);

(1) Cette attribution est établie par la parfaite concordance du texte sanskrit avec la version chinoise du Prātimokṣa comprise dans le Vinaya des Sarvāstivādins. On ne constate guère que deux interversions, dans Niḥsarg. 26-28 et Pāt. 26-27. Encore cette dernière n'existe-t-elle pas dans tous les manuscrits.

(2) Mais cependant certaines portions se prolongent presque jusqu'au bout, par exemple le fol. 7a l. 6, où il ne manque que 4 akṣaras : c'est ce qui permet de déterminer la longueur primitive des feuillets.

IMPRIMERIE NATIONALE.

la partie gauche elle-même, bien que mieux conservée, a beaucoup souffert. L'humidité avait collé les feuillets de telle sorte qu'ils n'ont pu être séparés sans de nombreuses déchirures; les parties mêmes qui ont pu être isolées sans dommage ont de nombreux caractères effacés.

Malgré ses énormes lacunes, ce manuscrit est le plus complet que nous ayons trouvé : il a servi de base à notre édition. Nous le désignons par A.

Un autre manuscrit, de composition peut-être hétérogène, (B) comprend 26 feuillets (cotés M 499), de o m. 265 de long et o m. 055 de haut; il a 4 lignes par page. Il est malheureusement à peu près inutilisable, l'encre ayant été presque partout détruite par la moisissure. Il embrasse les sections Saṃghāvaçeṣa à Pātayantika.

En dehors de ces deux manuscrits nous avons eu à notre disposition une vingtaine de feuillets isolés, quelques-uns très fragmentaires. En voici l'énumération (voir en outre p. 556) :

DESIGNATION dans LA PRÉSENTE ÉDITION.	COTE de LA PIÈCE ORIGINALE.	PLACE dans LE PRĀTIMOKSA.
I*	DA, 26, 5.......	Saṃgh. 9-10.
I°...............	882, 9..........	Saṃgh. 10-11.
I	M (2)...........	Niḥsarg. 16-18.
I^a...............	882, 10.........	Niḥsarg. 17-22.
II...............	882, 5..........	Niḥsarg. 18-22.
III..............	882, 8..........	Niḥsarg. 22-24.
IV...............	882, 6..........	Niḥsarg. 24-27.
V................	882, 7..........	Fin des Niḥs., Pāt. 1-
VI...............	M. 881, d. 3......	Pāt. 15-18.
VII..............	M (3)...........	Pāt. 34-37.
VIII.............	635, 2..........	Pāt. 39-47.
IX...............	500, 38.........	Pāt. 59.
X................	DA, sans cote.....	Pāt. 61-71
XI...............	442.............	Pāt. 67-71.
XII..............	M (1)...........	Pāt. 68-71.
XIII.............	DA, 49, 2.......	Pāt. 71-75.

DÉSIGNATION dans LA PRÉSENTE ÉDITION.	COTE de LA PIÈCE ORIGINALE.	PLACE dans LE PRĀTIMOKṢA.
XIV	500, 16	Pāt. 76-83.
XIV*	882, 11	Pratideç. 2.
XV	500, 18	Pratideç. 3-4.
XVI	500, 17	Fin des Pratideç., Çaikṣ. 1-6.
XVII	882, 1	Çaikṣ. 1-17.
XVIII	500, 14	Çaikṣ. 6-13.
XIX	DA, sans cote.	Çaikṣ. 24-32, 34-40.
XX	442	Çaikṣ. 64-79.
XXI	882, 2	Çaikṣ. 61-86.
XXII	882, 4	Çaikṣ. 79-100.
XXIII	882, 3	Çaikṣ. 100-103.

Il eût fallu renoncer à tirer un texte à peu près suivi de ces lambeaux si nous n'avions par bonne chance quelques autres ressources.

C'est d'abord le texte pāli du Pātimokkha, dont les articles ont en grande majorité une rédaction exactement symétrique au sanskrit. L'ordre même de ces articles est identique dans les chapitres *Pārājikā, Saṃghāvaçeṣā*[1], *Aniyatau* et *Niḥsargikā dharmāḥ* 1-22[2]. A partir de 23 et dans tous les chapitres suivants, la concordance des numéros disparaît, mais nous gardons en main un fil conducteur très sûr : c'est la version chinoise.

Le Prātimokṣa des Sarvāstivādins a été traduit en chinois par Kumārajīva, vers 404 A. D. (Nanjio, n° 1160; Trip. jap., XVI, 7, p. 43-49). On trouvera, sous le texte sanskrit, la traduction française de cette version par M. Ed. Huber : de cette façon les lacunes de l'un seront aisément suppléées par un simple coup d'œil sur l'autre[3].

Enfin les chapitres 257-263 de la Mahāvyutpatti, qui con-

[1] Sauf les articles 12-13, qui sont en ordre inverse.

[2] Ce chapitre n'est pas, comme le pāli, divisé en *vargas*.

[3] La version chinoise du Vinaya de la même école par Puṇyatrāta (Trip. jap., *ibid.*, XVI, 3-7) a également fourni quelques variantes utiles.

tiennent un sommaire du Prātimokṣa des Mūla-Sarvāstivādins, nous ont été fort utiles en nous fournissant un certain nombre de termes techniques communs aux deux écoles, particulièrement dans la difficile section des *çaikṣā dharmāḥ*.

Quelques articles de cette même section ont été empruntés à un fragment manuscrit des collections Stein récemment publié par M. de la Vallée Poussin (*J.R.A.S.*, octobre 1913, p. 843), dont le contenu correspond à *Çaikṣ.* 33-76, mais avec une numérotation différente.

En utilisant toutes ces sources d'information, nous avons recomposé, autant que possible, les parties manquantes : on ne pouvait guère échapper à cette nécesssité sous peine de n'offrir au lecteur qu'un texte illisible. On verra du reste que ces restitutions n'offrent la plupart du temps que peu d'incertitude[1]; il va sans dire qu'elles ont toujours été placées entre crochets; quant aux mots subsistants, mais d'une lecture douteuse, ils ont été mis entre parenthèses.

Les chiffres de l'original ont été rendus, faute de caractères spéciaux, par des chiffres en devanāgarī, pour éviter la confusion avec les numéros ajoutés par nous en tête des articles.

Si nous avons pu étudier ces fragments du Prātimokṣa, nous le devons aux soins habiles et minutieux de Mme E. Marouzeau, qui a assumé la tâche délicate de séparer les feuillets agglomérés et de rendre possible, en les plaçant sous verre, le maniement de ces fragiles débris. C'est un véritable travail de collaboration dont nous tenons à la remercier.

Le *Bhikṣuṇīprātimokṣa* était également en usage dans la région de Koutcha, mais jusqu'ici un seul feuillet en a été

[1] Il en est ainsi, notamment, des formules qui se répètent sans modification : lorsqu'un passage entre crochets n'est accompagné d'aucune référence, c'est qu'il a été rétabli d'après un passage parallèle pris à un autre endroit du manuscrit.

retrouvé : nous l'avons donné en appendice avec quelques morceaux détachés du Vinaya.

La récitation du Prātimokṣa s'ouvre par un préambule qui, en pāli, porte le titre de *Nidānuddesa*; mais notre texte contient, en plus, un éloge en vers du Pratimokṣa et de ses effets bienfaisants, entièrement différent de l'exhortation en vers par laquelle s'ouvre la version chinoise.

Vient ensuite l'énumération des péchés rangés en huit sections :

4 *pārājikā dharmāḥ.*
13 *saṃghāvaçeṣā dharmāḥ* (pāli *saṃghādisesā*).
2 *aniyatau dharmau.*
30 *niḥsargikāḥ* ou *naiḥsargikāḥ pātayantikā dharmāḥ.* (p. *nissaggiyā pācittiyā*).
90 *pātayantikā dharmāḥ* (p. *pācittiyā*).
4 *pratideçanīyā dharmāḥ* (p. *pāṭidesanīyā*).
113 *çaikṣā dharmāḥ* (p. *sekhiyā*).
7 *adhikaraṇaçamathā dharmāḥ* (p. *°samathā*)[1].

Le nombre des péchés énumérés dans les six premières sections et dans la dernière est fixé par la tradition; on l'énonce à la fin de la récitation (*infra*, p. 539) : *catvāro pārājikā dharmāḥ, trayodaça saṃghāvaçeṣā dh., dvāv aniyatau dharmau, triṃçan niḥsargikā pātayantikā dharmāḥ, navati*[2]

[1] Les formes du sanskrit et du pāli paraissent remonter à un prâkrit antérieur à ces deux canons, et dont les termes n'avaient plus une signification très claire pour les rédacteurs de ces collections. Cf. Sylvain Lévi, *Observations sur une langue précanonique du bouddhisme* (*J. As.*, novembre-décembre 1912). Dans les fragments du Vinaya des Mūla-Sarvāstivādins, préservés par le Divyāvadāna (p. 543, 544), les *pātayantikā* sont appelés *pāyantikā* (*pāpāntikā* est une mauvaise lecture) que Kern propose de corriger en *pāyattikā* (*Indogerm. Forschungen*, XXXI, p. 196). Les manuscrits de la Mahāvyutpatti (§ 256, 3; 260, 1; 261, 1; 281, 23) présentent les formes les plus diverses : *pāyattikā, pāyantikā, pāpattikā, pāpantikā, pādayantikā, pāṭāyantikā*, enfin *prāyaçcittika.*

[2] Le pāli en a 92.

pātayantikā dh., *catvāraḥ pratideçanīyā dharmāḥ*, *saptādhikaraṇaçamathā dharmāḥ*. Au contraire les *çaikṣā dharmāḥ* sont dits simplement « nombreux » (*sambahulā*)[1]; il semble en effet que les écoles aient pris de grandes libertés avec cette section : les Theravādins y comptent 75 articles, les Dharmaguptas, 100, les Mūla-Sarvāstivādins, 106, les Sarvāstivādins, 113.

Le Prātimokṣa se termine par des stances attribuées aux sept derniers Buddhas, et dont la plupart se retrouvent dans l'*Udānavarga*.

La langue n'offre rien de particulier : on y trouve l'ordinaire flottement du saṃdhi, la fréquente substitution de la nasale dentale à la cérébrale, la réduction assez commune d'une consonne redoublée à une consonne simple : *upādatta syād* (II, 9) = *upādattas*, *prā gṛhi* (V, 30) = *prāg*, *pratiniḥsṛje dvir* (V, 55) = *pratiniḥsṛjed*, *bhikṣu ratnaṃ* (V, 58) = **bhikṣur ratnaṃ*, et quelques rares prâkritismes : *samanugāhyamāna* (II, 9) = °*grāhyamāṇa*, *kāḍa* (IV, 12-13) = *kāla* (p. *kāḷa*)[2], *vijñu* (V, 5) = *vijña* (p. *viññū*), *kāḍiçāmo* (V, 59) = *kālaçyāma* (p. *kāḷasāma*), *adhiṣṭhahet* (V, 20) = *adhitiṣṭhet*, *upalāḍayet* (V, 57) = °*lālayet*.

āyuṣmant au nominatif est généralement sous la forme *āyuṣmaṃ*, sans doute par confusion avec le vocatif.

(1) Vyutp. 256; *infra*, p. 527.

(2) Dans notre manuscrit *ḷ* est rendu par *ḍ*

CONCORDANCE DU TEXTE SANSKRIT AVEC LE PĀLI.

Skr.	P.	Skr.	P.	Skr.	P.	Skr.	P.
I. *Pārājikā.*		19	20	52	56	85	87
1-4	*id.*	20	19	53	5	86	88
II. *Saṃghāvaçeṣā.*		21	21	54	79	87	91
1-13	*id.*	22	22	55	68	88	90
III. *Aniyatau.*		23	24	56	69	89	89
1-2	*id.*	24	27	57	70	90	92
IV. *Niḥsargikā.*		25	28	58	84	VI. *Pratideçanīyā.*	
1-22	*id.*	26	26	59	58	1-4	*id.*
23	26	27	25	60	57	VII. *Çaikṣā.*	
24	27	28	30	61	61	1	
25	25	29	45	62	77	2	
26	28	30	29	63	52	3	
27	29	31	33	64	53	4	
28	24	32	31	65	6	5	
29	30	33	34	66	55	6	
30	23	34	35	67	60	7	
V. *Pātayantikā.*		35	36	68	59	8	
1-3	*id.*	36	32	69	76	9	
4	63	37	37	70	67	10	
5	7	38	38	71	66	11	
6	4	39	40	72	65	12	1-2
7	8	40	39	73	10	13	
8	9	41	62	74	47	14	
9	81	42	43	75	71	15	
10	72	43	44	76	78	16	
11	11	44	41	77	80	17	3
12	13	45	48	78	54	18	4
13	12	46	49	79	51	19	5
14	14	47	50	80	85	20	6
15	15	48	74	81	46	21	
16	17	49	75	82	83	22	
17	16	50	64	83	73	23	
18	18	51	42	84	86	24	

Skr.	P.	Skr.	P.	Skr.	P.	Skr.	P.
25		48	18	71		94	
26		49		72		95	66
27	13	50		73		96	67
28	14	51	19	74		97	
29		52	20	75		98	
30		53	16	76	49	99	
31		54	17	77		100	
32		55		78	52	101	
33	23	56		79	53	102	
34	24	57		80		103	61
35	21	58		81		104	62
36	22	59		82	55	105	58
37		60		83	36	106	57
38		61		84		107	59
39		62	} 31	85	38	108	
40		63		86	32	109	60
41		64		87		110	74
42		65	34	88		111	75
43		66	45	89		112	73
44		67		90	72	113	
45		68	39	91	71	*Adhikaraṇaçamathā.*	
46		69	40	92	69	1-7	*id.*
47	17	70	41	93	70		

PRĀTIMOKṢASŪTRA.

TEXTE SANSKRIT.

(Fol. 1[a]) . . . . . saṃghasya karay . . . . . (2) . . . . Nidān
āyuṣmant(o) grīṣm(e) caikarātrono māsaḥ saikarātrās trayo māsā avaçiṣṭā . . . . . [apramādaḥ] (3) karaṇīyaḥ apramādādhigatā hi tathāgatānām arhatāṃ samyaksambu[ddhānām] . . . . . (4) . . . . . çāsayaty eṣaḥ mokṣāya pratimo(kṣa)s tasmāc chāstraṃ pravaram etat

VERSION DE KUMĀRAJĪVA.

Écoutez, vénérable Assemblée: Nidāna

De la saison d'hiver (1), un mois moins une nuit est passé; il en reste encore une nuit et trois mois.

La Vieillesse et la Mort approchent; la Loi du Buddha est sur le point de disparaître. Vénérables, pour obtenir la Voie, pratiquez de tout cœur l'énergie. Pourquoi? Pour avoir pratiqué de tout cœur l'énergie, les Buddhas ont obtenu l'*anuttara-samyaksaṃbodhi*, à combien plus forte raison les autres dharmas de la bonne Voie!

Ceux qui n'ont pas encore reçu l'ordination se sont retirés. L'Assemblée est en harmonie. Que convient-il de faire d'abord?

(Quelqu'un doit répondre: «C'est jour d'upoṣadha: il faut réciter les Préceptes (2).»)

Vénérables, les moines qui ne sont pas venus ont notifié leur pureté (p. *vārisuddhi*).

(1) Skr. «de la saison chaude».

(2) Ceci est en note dans le texte.

Nidāna. kāryākāryam a[vā]cyavācyaṃ yac caiva bhikṣuṇ[ā]..
.... prātimo(kṣ)e smiṃ २[1]
duçcaritād vārayati trividhād trividhe çubhe
niyojayati bṛṃhayati kuçalaṃ................ [३]
....
............vināçayati durgatiṃ puṇyena..... [४]

[1] Le premier vers est numéroté 2, le chiffre 1 ayant sans doute été affecté à un vers qui se trouvait dans les parties disparues. Le chiffre 5 se lit encore à la dernière ligne; le morceau devait avoir 6 à 7 vers.

Nidāna. Joignant les dix doigts et les paumes[1],
Nous vénérons le Lion des Çākyas.
Je vais maintenant réciter les Préceptes.
Que l'Assemblée m'écoute de tout cœur.

Même à l'égard des petites fautes
Concevez dans votre cœur une grande crainte;
La faute commise, repentez-vous de tout cœur,
Et ensuite ne tombez plus dans le péché.

Le cheval *Manas* se rue dans les mauvaises voies;
Il est frivole et dur à retenir.
Le Buddha dit : La pratique stricte des Préceptes
Lui fait des rênes et un mors coupant.

L'enseignement que le Buddha a donné de sa propre bouche,
Les bons le reçoivent avec foi.
Le cheval de ceux-là est bien dompté :
Ils sauront vaincre l'armée des *Kleças*.

[1] Ce morceau poétique n'existe pas dans le texte sanskrit qui contient par contre les débris d'un éloge en vers du Prātimokṣa : «Ce Prātimokṣa enseigne..... pour la délivrance : c'est donc un traité excellent. Ce qui doit être fait et ce qui ne doit pas être fait, ce qui ne doit pas être dit et ce qui doit être dit, et aussi ce qui par le bhikṣu..... [se trouve] dans ce Prātimokṣa. Il détourne de la triple inconduite, il exhorte au triple bien, il fortifie ce qui est favorable..... il détruit le châtiment par le mérite..... il fraie le chemin du ciel et de la délivrance.»

svargāpavargamārgaṃ viçodhayati............. Nidāna.

....

(Fol. 1[b]).....(2).....kariṣyāmaḥ prātimokṣasūtram uddekṣyāmas ta.... (3) .... tūṣṇīm bhavitavyaṃ tūṣṇīmbhāvena vayam āyuṣmataḥ pa[riçuddhā i]ti vedayiṣyāmo ya..... (4) ..... [bhi]kṣupariṣadi yāvat tri[r a]py [1] anuçrāvaṇā bhavati yaḥ punar bhi[kṣur evaṃrū]pāyāṃ bhikṣu-

(1) La syllabe *ra* a été omise par le scribe.

Mais ceux qui ne suivent pas son enseignement Nidāna.
Et ne se plaisent pas aux Préceptes,
Le cheval de ceux-là n'est pas dompté
Et ils succomberont devant l'armée des *Kleças*.

Celui qui observe jalousement les Préceptes,
Pareil au yack qui ménage avec amour sa queue,
Tiendra son *manas* en laisse, loin de la frivolité,
Comme un singe bien amarré à sa chaîne.

Jour et nuit, énergiques sans répit,
Cherchant la véritable sagesse,
De tels hommes dans la Loi du Buddha
Pourront mener une vie de pureté.

Écoutez, vénérable Assemblée! C'est aujourd'hui le quinze, jour d'upoṣadha. Récitons le Prātimokṣa. Si l'Assemblée juge le temps venu, qu'elle daigne m'écouter. Que l'Assemblée, de tout cœur, célèbre l'upoṣadha et récite le Prātimokṣa!

On répond: «Qu'il en soit ainsi, vénérables! Célébrons ensemble l'upoṣadha et récitons le Prātimokṣa!»

Assemblée! De tout cœur écoutez-moi! Que celui qui a commis une faute se dénonce; que celui qui est sans faute se taise. Par votre silence on saura, vénérables, que vous êtes purs. Comme chaque bhikṣu, un à un, doit une réponse à la question, ainsi dans cette réunion de bhiksus, on proclame

Nidāna. pariṣadi yāvat trir ap(i)..... [nā](5)vi(ṣka)roti saṃprajānamṛṣāvādosya bhavati saṃprajānamṛṣāvādas tv ā[yuṣmanto-ntarāy(i)ko dharma..... (6) ..... ratā satī āpattir āviṣkartavya[1] āviṣkṛtvāsya phāṣaṃ bhavati na ..... (7) ..... (pariçuddhā) dvir api trir api pṛcchāmi kacci(t sthātra) pariçuddhā.......

I. Pār. (Fol. 2ᵃ) (1) ataç catvāraḥ pārājikā dharmā anvardhamāsaṃ prātimokṣasūtroddeçam āgacchanti.

1. yaḥ pu[nar bhikṣu .... daurbalyaṃ (2) anā]viṣkṛtya (mai)thunaṃ dharmaṃ pratiṣevitāntatas

[1] Corr. °*kartavyā*.

Nidāna. trois fois [la même question]. Si un bhikṣu, dans une telle assemblée de bhikṣus, après la troisième proclamation, se rappelle une faute sans se dénoncer, il se rend coupable d'un mensonge intentionnel. Vénérables, le mensonge intentionnel a été déclaré par le Buddha un *antarāyika dharma*. Les bhikṣus dans cette assemblée doivent avoir l'intention d'arriver à l'état de pureté. Qui se rappelle une faute doit se découvrir; s'étant découvert, il sera tranquille; s'il ne se découvre pas, sa faute sera encore plus profonde.

Vénérables, cette introduction du Prātimokṣa étant récitée, je demande maintenant à tous les vénérables : En ceci êtes-vous purs ? Une seconde et une troisième fois je demande : En ceci êtes-vous purs ? Les vénérables sont purs en ceci, puisqu'ils gardent le silence. Ainsi doit-il être jugé.

I. Pār. Vénérables, ces quatre *pārājikā dharmāḥ*, à chaque demi-lune, doivent être récités dans le Prātimokṣasūtra :

1. Si un bhikṣu qui, de concert avec les bhikṣus, est entré dans la loi des Défenses, qui n'a pas répudié les Défenses et

tiryagyonigatayāpi sārdham ayaṃ bhikṣu[ḥ pārājiko bhavaty asaṃvāsyaḥ] [1]. I. Pār.

2. [yaḥ punar bhikṣu] (3)..... ṇādattādānena rājā hy etaṃ gṛhītvā hanyād vā badhnīyād vā pra[vrājayed vā]..... (4)..... [pārā]jiko bhavaty asaṃvāsyaḥ. २

3. yaḥ punar bhikṣur manuṣyaṃ svahastena saṃcintya jīvitād vyaparopayec chastravi.....vāsya pa(5)ryeṣayed evaṃ vaded vā bhoḥ p(u)ruṣa kiṃ tavānena pāpakena du(r)j[īvitena maraṇaṃ] te jīvitād varam i(t)i..... (6) mara[ṇāya vā

[1] Le chinois coïncide exactement avec le pāli; le texte sanskrit devait être : *yaḥ punar bhikṣur bhikṣūṇāṃ çikṣāsajjīvasamāpannaḥ çikṣām apratyākhyāya daurbalyam*, etc. Pour *sajjīva* = *sājīva*, cf. *Mahāvastu*, I, 481.

n'a pas déclaré sa faiblesse (à l'égard) des Défenses, pratique l'impureté, même avec un animal, ce bhikṣu se rend coupable d'un péché pārājika et ne doit pas demeurer (dans la communauté). I. Pār.

2. Si un bhikṣu, dans le village ou dans la solitude, prend ce qui n'est pas donné — ce qui a nom «vol», — commet un de ces actes de «prendre ce qui n'est pas donné» qui entraînerait de la part du roi ou de celui qui est pareil au roi la peine de mort, d'emprisonnement, de bannissement ou une amende en argent, ou même lui attirerait (seulement) ce reproche : «Fi! Tu es un enfant! Tu es un sot! Tu es un fripon!», le bhikṣu qui de cette façon prend une chose non donnée se rend coupable, etc.

3. Si un bhikṣu, de propos délibéré, ôte de sa propre main la vie à un être humain ou pareil à un être humain; s'il lui donne lui-même une arme ou lui fait donner une arme et lui dit de se tuer; s'il lui fait l'éloge de la mort; s'il lui dit, par exemple : «Fi! à quoi te sert cette vie misérable? Mieux vaut mourir que vivre», de sorte que l'autre conçoive dans son cœur

I. Pār. sam]ādāpayet [1] maraṇaṃ vāsyānusaṃvarṇayet (sa) ca tenopak(ṛṣṭo ?).....

4. [yaḥ punar bhikṣur]...(7)...alamār[ya]...çeṣṣādhigama (*sic*).. manuyujyamā (Fol. 2b) (1)... (2) anyatrābhimānā[d ayaṃ bhikṣuḥ pārājiko bhavaty asaṃvā]syaḥ. 𑁘

udd[iṣṭā mayā]yu[ṣmantaç] ca(tvā)raḥ (pārājikā) dharmā yeṣāṃ bhikṣur a..(3)......yathā pūrvaṃ tathā paçcāt pārājiko bhavaty asaṃvāsyaḥ [tatrāyuṣma]taḥ (p)ṛ(ccha)mi kaccit

[1] Quelques mots de cet article ont été suppléés d'après les fragments *I et I³.

I. Pār. de la joie à mourir; si de ces diverses façons il lui dit de mourir ou lui fait l'éloge de la mort et qu'ensuite cet homme, à cause de cela, meure, ce bhikṣu se rend coupable, etc.

4. Si un bhikṣu, vainement et sans qu'il en soit rien, sans avoir réalisé ni perçu les conditions surhumaines et la plénitude du gain des nobles, prétend les avoir réalisées ou perçues, disant : « Voici ce que j'ai réalisé, voici ce que j'ai perçu » et qu'ensuite, interrogé ou non, désirant se décharger de sa faute et arriver à l'état de pureté, il dise : « Sans avoir réalisé, je disais avoir réalisé, et sans avoir perçu, je disais avoir perçu ; c'était mensonger et faux », ce bhikṣu se rend coupable d'un péché pārājika et ne doit pas demeurer (dans la communauté), à moins qu'il n'ait agi par excès de confiance en soi-même.

Vénérables, les quatre *pārājikā dharmāḥ* sont récités. Si un bhikṣu en a violé un, il ne doit pas demeurer avec la communauté. Comme auparavant, de même après, il en est ainsi : ce bhikṣu est coupable d'un crime pārajika et ne doit pas demeurer dans la communauté. Maintenant, je vous demande, vénérables : Êtes-vous purs en ceci ? Une seconde et une troi-

sthā[tra pariçudhā] (4)...pariçuddhā atrāyuṣmanto yasmā[t-tūṣṇ]īm evam evāhaṃ dhārayā[mi]. I. Pār.

[ime puna]r āyuṣmantas trayodaça saṃghāvaçeṣā dharmā anvardhamāsaṃ [prāti]mokṣa (5) sūtroddeçam āgacchanti. II. Saṃgh

1. saṃcintya çukravisa(r)g(o)nyatra svapnāntarāt saṃghāvaçeṣaḥ.

2. yaḥ punar bhikṣur udīrṇavipariṇatena[1] cittena mātṛgrāmeṇa sārdhaṃ kāya(6)saṃsargaṃ samāpadyeta hastagrahaṇaṃ vā veṇīgrahaṇaṃ vā anyatamānyatamasya vā[ṅga]jātasya ..rçanaṃ parāmarçanaṃ vā kuryāt saṃghāvaçeṣaḥ.

3. yaḥ punar bhikṣur udīrṇa(7)vipariṇatena cittena mātṛgrāmaṃ duṣṭhulay(ā) [vācā ābhāṣeta] pāpikayā asabhyayā maithunopasaṃhitayā yathāpi tad yuvā......[saṃghāvaçeṣaḥ].

(1) I[a] et I[2 bis] ont la variante *avatīrṇa*.

sième fois je vous demande : Êtes-vous purs en ceci ? Les vénérables sont purs en ceci, puisqu'ils se taisent. C'est ainsi que j'en juge. I. Pār.

Vénérables, voici les treize *saṃghāvaçeṣā dharmāḥ*, qui à chaque demi-mois doivent être récités dans le Pratimokṣasūtra : II. Saṃgh.

1. Si un bhikṣu émet volontairement sa semence, il y a péché saṃghāvaçeṣa, excepté s'il le fait en rêve.

2. Si un bhikṣu, la lubricité lui ayant changé le cœur, entre en contact corporel avec une femme ; s'il lui saisit la main, le bras, les cheveux, ou une partie quelconque du corps, en haut ou en bas ; s'il la touche ou la caresse, il y a péché *saṃghāvaçeṣa*.

3. Si un bhikṣu, la lubricité lui ayant changé le cœur, adresse à une femme des paroles lubriques, grossières, perverses, telles qu'en adressent aux femmes les jeunes gens, il y a, etc.

II. Saṃgh. 4. (Fol. 3ᵃ) [yaḥ punar bhi]kṣur ud(īr)ṇavipariṇatena cittena mātṛgrāmasyāntike ātmana (*sic*) kāyaparic[aryāṃ saṃvarṇayet][1]..... [parica]ryāṇāṃ yi (*sic*) mātṛsaṃ (*sic*) bhikṣuṃ śīlavantaṃ kalyāṇadharma[ṃ] (2)..... [te]na dharmeṇa paricared yad uta maithuno[pa]saṃhitena saṃghāvaçeṣaḥ. ४

5. yaḥ punar bhikṣuḥ........(3)..jāyātvena vā jārītvena vā antatas tatkṣaṇam api saṃghāvaçeṣaḥ. ५

6. (4)......vā asvāmikaṃ ātmoddeçikaṃ pramāṇikaṃ kuṭiṃ kārayīta tatredaṃ kuṭipramāṇam dī[rghato] dvādaça vitastayaḥ sugatavitastyā tiryak saptāntaratas tena bhikṣuṇā bhik[ṣavaḥ].....(5)...bhikṣubhir vāstu deçayitavyam anāram-

[1] Pāli *atta-kāma-pāricariyāya*. Cf. Vyutp. 258, 3 : *paricaryāsaṃvarṇanam*.

II. Saṃgh. 4. Si un bhikṣu, la lubricité lui ayant changé le cœur, exalte devant une femme le don de son propre corps, en disant : «Ma sœur, nous autres moines nous observons les Défenses, nous avons renoncé à l'amour charnel, nous pratiquons les bonnes pratiques, la bonne Loi ; ma sœur, le don de la copulation est le meilleur don», il y a, etc.

5. Si un bhikṣu sert d'entremetteur, s'il apporte les intentions d'un homme à une femme ou d'une femme à un homme, qu'il s'agisse de faire aboutir un mariage, un adultère ou même une entrevue d'un seul instant, il y a, etc.

6. Si un bhikṣu, n'ayant pas de donateur[1], veut se faire, en mendiant (les matériaux), une hutte pour lui-même, il doit la faire de certaines dimensions. Cette hutte doit mesurer en longueur 12 coudées du Buddha et, à l'intérieur, en largeur, 7 coudées. Ce bhikṣu doit amener les autres bhikṣus pour lui montrer un endroit à bâtir qui ne soit pas dangereux ou

[1] Puṇyatrāta (*supra*, p. 467) entend *asvāmika*, p. *assāmika*, comme «[une hutte] qui n'est pas faite par un *danapati*».

bhaṃ saparikramamaṃ sārambhe ced bhi..... (a)parikrame sva.....(6)....yed vāstu deçayitum pramāṇaṃ vātikramet saṃ(ghāva)çe(ṣaḥ). II. Saṃgh.

7. ....[vihāraṃ kāra] (Fol. 3[b]) (ya)māṇa(ḥ) sasvāmikam ātmoddeçika[ṃ] bh(i)kṣ(ū)n........

8. [yaḥ punar bhikṣur]...apārājikīyaṃ bhikṣuṃ [pā](2)rājikena dharmeṇānudhvaṃsayed apy evainaṃ brahmacaryāc cyāvayeya[m iti] soparena samayena sa...[adhikara](3)ṇaṃ bhaved bhikṣu(ç cānudhvaṃ)sayitā doṣe pratiṣṭhed doṣeṇāvocam iti saṃgh[āvaçeṣaḥ].

obstrué. Les bhikṣus doivent lui montrer un endroit où bâtir sa hutte, qui ne soit ni dangereux ni obstrué. Si un bhikṣu, à un endroit dangereux ou obstrué, bâtit une hutte pour laquelle il a mendié, n'ayant pas de donateur, et s'il n'a pas amené des bhikṣus pour lui indiquer l'endroit à bâtir, et s'il dépasse les dimensions, il y a, etc. II. Saṃgh.

7. Si un bhikṣu, ayant un donateur, veut construire une grande demeure pour son usage, il doit amener des bhikṣus pour lui montrer un endroit à bâtir qui ne soit pas dangereux ou obstrué. Ces bhikṣus doivent lui indiquer un endroit qui ne soit pas dangereux ou obstrué. Si un bhikṣu, ayant un donateur, bâtit pour son usage une grande demeure à un endroit dangereux ou obstrué, et s'il n'amène pas des bhikṣus pour lui indiquer l'endroit à bâtir, il y a, etc.

8. Si un bhikṣu, poussé par la colère, n'aimant pas un bhikṣu pur et sans péché, l'accuse sans raison d'avoir commis un péché pārājika, désirant par là détruire la conduite pure de ce bhikṣu; et si, plus tard, ayant été examiné ou sans examen, il reconnaît que son accusation n'avait pas de raison, pas de fondement, qu'il avait agi par colère, et s'il dit aux bhikṣus : « J'avais parlé ainsi poussé par la colère », il y a, etc.

IMPRIMERIE NATIONALE.

II. Saṃgh. 9. yaḥ punar bhikṣu... ya ap...(4)...[adhi]karaṇasya kacid (*sic*) eva leçamātraṃ dharmam upādāya apārājikiyaṃ bhikṣu[ṃ] pārājikena dharmeṇānudh(vaṃ)sayed .... [tatopareṇa] samayena samanuyujyamāno (v)[ā asamanuyujyamāno vānya]bhāgi(naç cā)dhikaraṇāt kañcid e[va] leçale-[çamātraṃ]...(5) tasya sādhu ca suṣṭhu ca samanuyujyamānasya samanugāhyamānasya ....[mā] (6)tro dharmam upādatta syād bhikṣuç cānudhvaṃsayitā doṣe pratiṣṭhed doseṇāvocam iti saṃ[ghāvaçeṣaḥ].

10. [yaḥ punar bhikṣuḥ] samagrasya saṃghasya bhedāya parākramet bhedana(7)saṃvartanīyaṃ vādhikaraṇaṃ samādāya vigṛhya tiṣṭhet sa bhikṣur bhikṣubhir evaṃ syād [vacanīyo māyuṣmān samagrasya saṃghasya bhedāya parākramet [1] bhedanasaṃvarta] (Fol. 4a) nīya(ṃ) v[ādhi]karaṇaṃ samādāya

[1] 1° lit : *bhedāya parākramam ābhedasaṃvartanīyaṃ.*

II. Saṃgh. 9. Si un bhikṣu, poussé par la colère et l'animosité, prend, dans une affaire ne s'y rapportant pas, un détail ou s'appuie sur un détail pour accuser un bhikṣu, qui n'a pas commis de péché pārājika, d'avoir commis un tel péché, pensant ainsi détruire la conduite pure de ce bhikṣu ; et si, plus tard, après avoir été examiné ou sans examen, il reconnaît qu'il a pris, dans une affaire ne s'y rapportant pas, un détail, qu'il s'est appuyé sur un détail, qu'il a agi par colère ; et s'il dit aux bhikṣus : « J'avais parlé ainsi poussé par la colère », il y a, etc.

10. Si un bhikṣu travaille à diviser une communauté qui est en harmonie ou s'il donne accueil à des discussions capables de détruire l'union, les moines doivent admonester ainsi ce bhikṣu : « Vénérable, ne travaille pas à diviser la communauté qui est en harmonie. Ne donne pas accueil à des discussions capables de détruire l'union. Vénérable, fais cause commune

vigṛhya tiṣṭhet sa[metv ā]yuṣmaṃ sārdhaṃ saṃghena samagr[o] II. Saṃgh.
..... ekoddeça ekakṣīroda(p)u.....(2)phāṣaṃ viharati niḥsṛjatv āyuṣmaṃ saṃghabhedakaraṃ vastuṃ [1] (*sic*) evaṃ cet sa bhikṣur bhikṣubhir [2] (u)cyamāna[s tathai]va vastu samādā-[ya vigṛhya tiṣṭhet (3) dvir api trir api samanuçāsitavyas [3] tasya vastunaḥ pratiniḥsargāya sa yāvat trir api (sama)nuçiṣyamāṇas tad vastu pratiniḥsṛ[jed ity evaṃ kuçalaṃ no cet pratiniḥ](4) sṛjet saṃghāvaçeṣaḥ. १०

11. tasya ced bhikṣor bhikṣavaḥ syur anuvartino vyagravādina eko vā [dv]au [vā samba]hulā vā te tāṃ bhikṣūn [4] eva[ṃ] vad[eyuḥ].....(5)... mā taṃ bhikṣum..... vastuni kiṃ-

[1] I* *vastu.*
[2] I* insère ici : *yāvad dvir api trr* (sic) *api.*
[3] Pāli : *samanubhāsitabbo.*
[4] A. *bhikṣūṃn.*

avec la communauté; car la communauté est en harmonie, en joie, sans disputes, d'un seul cœur, d'une seule doctrine : elle est unie comme l'eau et le lait, elle est en paix. Vénérable, renonce à cette affaire capable de rompre l'harmonie de la communauté.» Si, malgré l'admonestation des moines, le bhikṣu persévère dans cette affaire et n'y renonce pas, les moines doivent l'admonester une seconde et une troisième fois. S'il renonce à cette affaire, c'est bien; s'il n'y renonce pas, il y a, etc. II. Saṃgh.

11. Ce bhikṣu travaille à rompre l'harmonie de la communauté [1]. Il y a d'autres moines qui sont ses amis, qui pensent comme lui et qui prêchent la discorde; ils sont un, deux ou plusieurs. Ces bhikṣus qui pensent comme lui disent aux moines : «Ne blâmez pas ce moine dans cette affaire. Pourquoi? Ce

[1] Cette phrase manque en sanskrit.

II. Saṃgh. cid vadantu tat kasmāddhetor dharmavādī [ca sa] bhikṣu[r] v(ina)ya[vādī] ca asmākaṃ caiṣa c(ch)anda(ṃ) ca ruci(ñ) cādā[ya] tu vyāhara[ti jānaṃ ca sa] (6) bhikṣur bhāṣate nājānaṃ yac (cāsya) bhikṣo rocate ca kṣamate ca asmā(ka)m api [rocate ca kṣamate ca iti te bhikṣavo bhikṣubhir evaṃ syur vacanīyā māyuṣmanta evam vadantu na ca sa bhikṣur dharmavādī na vina](7)yavādī adharmaṃ caiṣo vinayaṃ cā..ayati (?)... .. (Fol. 4ᵇ)..... [evaṃ te bhikṣa](2)vo bhikṣubhir dvi[r api trir api sama]nuçāsitavyā(s ta)sya (va)stunaḥ pratiniḥ[sargāya]..... [no cet prati] (3)niḥsṛjeyuḥ saṃghāvaçeṣaḥ. ११

12[1]. bhikṣuḥ punar anyatamaṃ grāmaṃ vā [nigamaṃ vā]

[1] Les sūtras 12 et 13 sont intervertis dans le texte pāli.

II. Saṃgh. moine parle selon la Loi et le Vinaya. Ce moine parle selon la Loi et non selon la non-loi, selon le bien et non selon le mal. Ce moine parle en sachant et non en ignorant. Ce que ce moine dit, nous tous le désirons dans notre cœur. Ce moine désire des choses très plausibles; nous aussi désirons ces choses très plausibles.» — «Vénérables, ne prenez pas plaisir à favoriser cette affaire qui brise l'harmonie de la communauté. Prenez plaisir à favoriser l'harmonie de la communauté. Pourquoi? La communauté est en harmonie, en joie, sans disputes, d'un seul cœur, d'une seule doctrine, elle est (unie) comme l'eau et le lait; elle est en paix. Vénérables, renoncez à être d'accord avec celui qui divise la communauté, renoncez aux paroles de dissension.» Si ces moines, ainsi réprimandés par les bhikṣus, persévèrent dans cette affaire et n'y renoncent pas, il faut les admonester une deuxième et une troisième fois. S'ils y renoncent, c'est bien; s'ils n'y renoncent pas, il y a, etc.

12. Si un bhikṣu demeure dans une ville ou un village, y menant mauvaise vie et violentant les familles, si on l'a vu,

viharet sa ca syāt kuladūṣakaḥ [pāpasamācāras tasya[1] ca kulāni duṣṭā](4)ni dṛçyeran vā çrūyeran vā prajñā[ye]ran vā pāpakāç ca tasya samācārā dṛçy[eran vā çrūyeran vā] pra[jñā]yeran vā kuladūṣakaç ca sya. . . . [bhikṣu](5)bhir evaṃ syād vadanīya āyu[ṣmāṃ] kuladuṣākaḥ pāpasamācāras tasya t[e ku]lāni [duṣṭāni] dṛçyante pi çrūya]nte pi prajñāyante pi [tasya ca te pāpāḥ samācārā dṛçya](6)nte pi çrūyante pi prajñāyante pi kuladūṣakaç cā(yuṣmāṃ) pāpasamācāraḥ prakrama[tv as]m[ā]d āvā[sā]d ala[ṃ t]e [iha vāse]neti [evaṃ cet sa bhikṣur bhikṣubhir ucyamāna](7)s tān bhikṣūn evaṃ vadec chandagāminaḥ āyuṣmanto. . . [saṃ]ghe [doṣa]gāmino bhayagāmino. . . . . [ekatyabhikṣūn pravāsayan](Fol. 5ᵃ) ty ekatyabhikṣūn na pravāsayanti sa bhikṣu[bhir evaṃ] (syā)d vācanīyaḥ neme bhikṣavaç cha[ndagāmino]. . . . .'(2) va kuladūṣakaḥ pāpasamācāras tasya te kul[āni duṣṭā]ni dṛçyante pi çrūyante pi prajñāya[nte pi pāpa]kāç [ca] te samācā(rā) [dṛçyante pi çrūyante pi prajñāyante pi kuladūṣakaç cā](3)yuṣman pāpasamācāraḥ niḥsṛjatv ā(yu)ṣmāṃç chandagāmi vacanaṃ. . . . . [tathai](4) va vastu II. Saṃgh.

[1] Le pāli a *tena*; mais voir plus bas.

---

entendu, connu, si ses mauvaises actions ont été vues, entendues, connues, les moines doivent l'admonester ainsi : « Vénérable, tu mènes une mauvaise vie et tu violentes les familles; cela a été vu, entendu, connu. Vénérable, pars d'ici : il ne convient pas que tu y demeures plus longtemps. » Si ce bhikṣu répond : « Vénérables, les moines suivent leur désir, leur haine, leur crainte ou leur folie; car il y a des moines qui ont commis les mêmes péchés que moi, et les uns ont été chassés, les autres non! »; alors les moines diront à ce bhikṣu : « Ne dis pas que les moines suivent leur désir. . . . . car les moines ne suivent pas leur désir. . . . . Pars d'ici : il ne convient pas que tu y demeures plus longtemps. » Si, malgré l'admonestation II. Saṃgh

II. Saṃgh. samādāya vigṛhya [ta]n na prati[niḥsṛ]jet sa bhikṣur bhikṣubhir dvi[r api trir api samanu]çāsitavyas tasya vastunaḥ pratiniḥsargā(ya) [evaṃ cet sa bhikṣur bhikṣubhis samanuçi](5)ṣyamāṇas tad vastu pratiniḥsṛjed ity evaṃ kuçalaṃ na cet (pratiniḥsṛjet) [saṃghāvaçeṣaḥ].

13. [bhi]kṣu(ḥ) punar ihaikako du...... (6) çikṣāpadair bhikṣubhiḥ saha dharmeṇa saha vinayeno[cyamāna ātmānam avacanīyaṃ karoti mā mām ā](7)yuṣma[ntaḥ kiṃcid vadantu] ka(lyāṇa)m akalyāṇaṃ vā..... (Fol. 5b)..... [çi]kṣāpa[dair] bhikṣu(bhiḥ) sahadharmeṇa sahavinayeno[cyamānaḥ] ....(2) sahadharmeṇa sahavinayena āyuṣmānn (*sic*) api bhikṣū[ṃ] vadatu] .... pariṣad yad..... (3) ..... anyonyāpatti(vyu)tthāpanād [1] i[ti māyuṣmān ātmāna]m avacanīyaṃ ka[rotu

[1] Dans le texte pāli (*aññamaññavuṭṭhāpanena*), *vyutthāpana* = «encouragement»; ici, avec l'addition de *āpatti*, il faut l'entendre, comme le chinois, dans le sens d'«absolution».

II. Saṃgh. des moines, le bhikṣu persévère dans cette affaire et n'y renonce pas, les moines doivent l'admonester une seconde et une troisième fois. S'il y renonce, c'est bien; s'il n'y renonce pas, il y a, etc.

13. S'il y a un bhikṣu d'un mauvais naturel, avec lequel il est difficile de s'entretenir, qui répond aux moines qui lui parlent conformément au Dharma et au Prātimokṣasūtra du Vinaya : «Vénérables, ne me parlez pas, ni pour le bien, ni pour le mal! Vénérables, ne me fatiguez pas de paroles!»; les moines alors doivent le réprimander ainsi : «Vénérable, les moines vous parlent conformément au Dharma et au Prātimokṣasūtra du Vinaya. Ne vous donnez pas pour quelqu'un avec qui on ne peut parler; faites de vous quelqu'un avec qui on peut parler. Vénérable, parlez avec les moines du Dharma et du Vinaya; les moines aussi vous parleront du Dharma et

evaṃ cet sa bhikṣur bhikṣubhir u]cyamānas [tathaiva vastu (4) samādā]ya vigṛhya tiṣṭhen [na pra]tinissṛ(jet sa bhi)kṣur bhikṣubhir dvir api trir samanuçāsitavyas tasya vastu[naḥ pratinissargāya sa yāvat trir api samanu(5)çi]ṣyamāṇas tad vastu pratiniḥsṛjed ity evaṃ kuçalaṃ na cet pratiniḥsṛjet saṃghāvaçeṣaḥ. १३ II. Saṃgh.

[u]d(d)iṣṭā mayāyuṣmanta[s trayodaça saṃghavaçeṣā dharmā] (6) nava prathamāpattayaç catvāro yāvatṛtīyakā ye(ṣāṃ) bhikṣur anyatamānyatamaṃ dharmam āpann(o) yā[vat]kālaṃ jāna[ṃ] prat[ichā]dayati tā[vat]kālaṃ..... (7)... paryuṣitaparivāsitena bhikṣuṇā uttari saṃ..... [ṣaḍrā]traṃ mānatvaṃ carttavyaṃ[1] bhavati cīrṇa[mā]natvo bhikṣu[r yatra syād viṃ-

[1] La forme *carttavya*, d'après Whitney, *Verbal Roots*, est particulière au sanskrit épique.

du Vinaya. Pourquoi? C'est ainsi que les communautés des Tathāgatas se sont développées, en conversant ensemble, en s'admonestant mutuellement, en se délivrant ensemble du péché. Vénérable, renoncez à cette attitude de ne pas accepter la conversation.» Si, malgré l'admonestation des bhikṣus, il persévère et n'y renonce pas, les bhikṣus doivent l'admonester une seconde et une troisième fois. S'il y renonce, c'est bien; s'il n'y renonce pas, il y a, etc. II. Saṃgh.

Vénérables, nous avons récité les 13 *saṃghāvaçeṣā dharmāḥ*. Parmi eux, il y en a 9 qui deviennent des fautes dès le début et 4 qui ne deviennent des fautes qu'après la troisième proclamation. Si un moine est tombé dans une de ces fautes et la cache sciemment un certain temps, on doit le forcer à demeurer, pendant un laps de temps égal, dans le *parivāsa*. Après son *parivāsa*, le moine doit, pendant 6 jours et 6 nuits,

II. Saṃgh. çatigaṇo bhi](Fol. 6a)kṣusaṃghas tatrābrah(i)tavya ekenāpy ūno viṃçatiga[ṇo] bhikṣusaṃghas taṃ bhikṣum ābṛhyā(t) sa ca bhikṣur anābṛhitas (1) te ca bhi[kṣa]vo garhyā iyaṃ ta[tra] sāmīcī tatrāyuṣmataḥ pṛcchā(2)mi kaccit sthātra pariçuddhā dvir api trir api prcchāmi kaccit sthātra pariçuddhāḥ pariçuddhā atra āyuṣmanto yasmāt tūṣṇīm evam etad dhārayāmi.

III. Aniy. (3) imau punar āyuṣmanto dvāv aniyatau dharmau anvardhamāsaṃ prātimokṣasūtroddeçam āgacchataḥ (2).

1. yaḥ punar bhikṣur mātṛgrāmeṇa sārdham ekaike[na] rahasi praticchanne āsane niṣadyāṃ kalpayed alaṃkaraṇī-(4)

(1) *ā-bṛh* «rabattre» [le péché], d'où : «absoudre, réhabiliter» (?).

(2) Les deux articles suivants ont été complétés à l'aide de B.

II. Saṃgh. pratiquer le *mānatva*. Après avoir pratiqué le *mānatva*, on arrive alors à la réinstallation. Quand cela est fait selon la loi, les bhikṣus se réjouissent. C'est dans une assemblée de 20 bhikṣus qu'il faut l'absoudre de sa faute. S'il en manque un seul pour atteindre le chiffre de 20, et s'ils veulent absoudre la faute de ce bhikṣu, ils ne pourront l'absoudre et cette assemblée sera à blâmer. C'est ainsi qu'il faut procéder.

Maintenant, je vous demande à tous, vénérables : Êtes-vous purs en ceci ? Une seconde et une troisième fois je vous demande : Êtes-vous purs en ceci ? Les vénérables sont purs en ceci, car ils gardent le silence. C'est ainsi que j'en juge.

III. Aniy. Vénérable assemblée, voici les deux *aniyatau dharmau* qui, à chaque demi-mois, doivent être récités dans le Prātimokṣasūtra.

1. Si un bhikṣu s'assied seul avec une femme, dans un endroit écarté et propice aux relations sexuelles et qu'une

yena (1) taṃ ca çrāddheyavacanopāsikā trayāṇāṃ dharmāṇām anyatamānyatamena dharmeṇa vadet pārājikena vā saṃghāvaçeṣeṇa vā pātayantikena vā ni (5) [ṣa]dyāṃ bhikṣuḥ pratijānamānas trayāṇāṃ dharmāṇām anyatamānyatamena dharmeṇa kārayitavyaḥ pārājikena vā saṃghāvaçeṣeṇa vā pātayantikena. vā yena (6) yena dharmeṇa vā çrāddheyavacanopāsikā taṃ bhikṣuṃ vadet tena tena sa bhikṣuḥ [kā]rayitavyoyaṃ dharmoniyataḥ. III. Aniy.

2. na ca rahasi praticchanne āsane niṣadyāṃ kalpayen nāla(ṃkaranīyena)..... (7) duṣṭhulayā vācā ābhāṣeta pāpayā asabhya[yā] maithunopasaṃhitayā taṃ ca çrāddeyavacanopāsikā dvayor dharmayor anyatarānyatareṇa dharmeṇa vadet saṃghāvaçe (Fol. 6[b]) ṣeṇa vā pātayantikena vā niṣadyāṃ bhikṣuḥ pratijānamān[o] dharmayor anyatarānyatareṇa dharmeṇa [kārayitavyaḥ saṃ](ghāvaçeṣe)[ṇa vā pātayantikena vā..... yena

(1) Le pāli a *alaṅkammaniye*, mais A et B ont clairement la finale en *-yena*.

upāsikā digne de foi l'accuse sous l'un ou l'autre des trois chefs — *pārājika, saṃghāvaçeṣa*, ou *pātayantika*, — et si le bhikṣu reconnaît qu'il était assis à cet endroit, il faudra procéder contre lui en vertu de l'un des trois chefs, selon ce qui aura été rapporté; ou bien on procédera contre lui en vertu de celui des trois chefs sous lequel l'*upāsikā* digne de foi aura accusé ce bhikṣu. Voilà le premier *aniyata dharma*. III. Aniy.

2. Si un bhikṣu s'assied avec une femme, seule dans un endroit non écarté et non propice aux relations sexuelles, et que ce bhikṣu adresse à la femme des paroles perverses et lubriques; et si une *upāsikā* digne de foi l'accuse sous l'un ou l'autre des deux chefs — *saṃghāvaceṣa* ou *pātayantika*, — et si le bhikṣu reconnaît qu'il était assis à cet endroit, il faudra procéder contre lui en vertu de l'un des deux chefs, selon ce qui aura été rapporté; ou bien on procédera contre lui en

III. Aniy. yena dharmeṇa vā] (2) (çrā)ddheyava(cano)pāsikā taṃ bhikṣuṃ vadet tena tena sa bhikṣuḥ kārayitavy(o)yam api dharmoniyataḥ. २

uddiṣṭ[au mayāyuṣmanto dvāv aniyatau dharmau tatrāham 'āyuṣmataḥ pṛcchāmi] (3) kaccit sthātra pariçuddhā dvir api trir api pṛcchāmi kaccit sthātra pariçuddhāḥ [pariçuddhā] atrāyuṣmanto [yasmā]t tūṣṇīm evam e(tad dhārayāmi).

IV. Niḥs. [triṃ](4)çan niḥsargikāḥ pātayantikā dharmā anvardhamāsaṃ prātimokṣasūtroddeçam [āgacchan]ti.

1. niṣṭhitacīvareṇa bhikṣuṇā uddhṛte kaṭhine daçarā[traparamaṃ cīva](5)raṃ dhārayitavyaṃ tata uttari dhārayen niḥsargikā[1] pātayantikā. १

2. niṣṭhitacīvare[ṇa] bhikṣuṇā [uddhṛte kaṭhine ekarātram api trayāṇāṃ cīvarāṇām ekatamā[c cī(6)varād]vipravased anyatra saṃghasaṃmatyā niḥsargikā pātayantikā. २

[1] B et H ont la forme *naiḥsargikā*.

III. Aniy. vertu de celui des deux chefs sous lequel l'*upāsikā* digne de foi aura accusé ce bhikṣu. Voilà le second *aniyata dharma*.

Vénérables, nous avons récité les deux *aniyatau dharmau*, etc.

IV. Niḥs. Vénérables, voici les trente *niḥsargikā pātayantikā dharmāḥ*, etc.

1. Si un bhikṣu a les trois robes au complet et qu'il ait pris le *kaṭhina*, il peut garder un vêtement supplémentaire jusqu'au dixième jour. S'il dépasse le dixième jour, il y a *niḥsargika*, etc.

2. Un bhikṣu qui a les trois robes au complet et qui a pris le *kaṭhina*, s'il se sépare d'une quelconque des trois robes et passe la nuit à un autre endroit, sauf s'il agit avec le consentement de la communauté, est coupable, etc.

3. niṣṭhitacīvarasya bhikṣor u[ddhṛ]te [kaṭhine]...... IV. Niḥs.
m ākaṃ[kṣamāṇ]ena [pratigṛhītavyaṃ](7) pratigṛhya sacet paripūryeta kṣi[pra]m upādāyābhini.....vyaṃ[1] no cet paripūryeta māsaparama[ṃ] tena bhikṣuṇā tac cīvaraṃ..... [pa] (Fol. 7ᵃ) (ri)pūryārthaṃ tata uttary ap[i] nikṣi[pen niḥsargikā pātayanti]kā[2]. ३

4. yaḥ punar bhikṣur ajñātyā bhikṣuṇyā purāṇacīvaraṃ dhāvayet rañjayed vā ākoṭhayed (*sic*) vā [niḥsargikā pātayanti]kā.

5. (2) yaḥ punar bhikṣur ajñātyā bhikṣuṇyā(ḥ) santikāc cīvaraṃ pratigṛhṇīyād anyatra parivarttakena niḥsargikā pātayantikā. ५

6. yaḥ punar bhikṣur ajñātiṃ gṛhapatiṃ vā gṛhapatipatnīṃ

(1) Pāli : *kāretabbaṃ*.

(2) Var. B. : *niṣṭhitacīvareṇa bhikṣuṇā..... dhārayitavyam..... ity evaṃ kuçalaṃ no cet paripūryeta māsaparamaṃ tena bhikṣuṇā tac cīvaraṃ..... cīvarapratyāçāyā ūnasya vā paripūryarthaṃ tata uttaram ap(i) nikṣipen.....*

3. Un bhikṣu qui a les trois robes au complet et a pris le IV. Niḥs.
kaṭhina, s'il reçoit une robe en dehors du temps (fixé), peut, s'il le désire, la prendre de sa main; et il doit promptement en faire un vêtement religieux et le garder. Si cela suffit à son besoin, c'est bien. Si cela ne suffit pas à son besoin et qu'il ait l'espoir d'en recevoir encore d'ailleurs, ou s'il n'est pas déjà pourvu, il peut le garder pendant un mois; s'il le garde pendant plus d'un mois, il y a, etc.

5. Si un bhikṣu fait, par une bhikṣuṇī qui n'est pas sa parente, laver, teindre ou battre son vieux vêtement, il y a, etc.

4. Si un bhikṣu accepte, sauf à titre d'échange, un vêtement d'une bhikṣuṇī qui n'est pas sa parente, il y a, etc.

6. Si un bhikṣu mendie une robe d'un gṛhapati qui n'est

IV. Niḥs. vā cīvaraṃ vi(3)j[ñāpayed a]nyatra samayād abhiniṣpanne cīvare niḥsargikā pātayantikā. ६. tatr[āyaṃ sama]ya ācchinnacīva[ro vā bhi]kṣuḥ syān naṣṭacīva[ro vā dagdhacīvaro vārūḍhacīvaro vā ayaṃ] (4) tatra samayaḥ.

7. ācchinnacīvare(ṇa) bhikṣuṇā naṣṭacīvareṇa vā dagdhacīvareṇa vārūḍhacīva(reṇa vā) ajñāti[r g]ṛ[hapatir vā gṛ]hapatipatnī vā cīvaraṃ vij[ñ]ā[pitaḥ..... gṛ](5)hapatir gṛhapatipatnī vā saṃbahulaiç cīvarai[ḥ] pravārayed ākāṃkṣamāṇena bhikṣuṇā sāntarottara[para]ma[m] tataç cīvaraṃ pratigṛhītavyaṃ..... [niḥ](6)sargikā (pātayantikā). ७

8. bhikṣuṃ punar udd(i)çya ajñātinā gṛhapatinā gṛhapati[patnyā vā cīva]racetanakāny upaskṛ(tā)ni syur etai(r ahaṃ) cīvaracetanakair evaṃrū[paṃ cīvaraṃ] (7) cetayitvā evaṃnā[mānaṃ] bhikṣum ācchādayiṣyāmīti tatra cet sa bhikṣ(uḥ).... ajñātiṃ gṛha(patiṃ) vā gṛhapatipa[tnīṃ vā kaṃcid eva vikalpam ā](Fol. 7b)padyann [evaṃ] vaded yāni tāny āyuṣmatā

IV. Niḥs. pas son parent, ou d'une gṛhapatnī, et qu'il l'obtienne, il y a niḥsargika..., sauf quand il existe un motif (légitime). Voici les motifs : le vêtement a été volé, perdu, brûlé ou emporté par l'eau. Voilà les motifs.

7. Quand un bhikṣu, dont la robe a été volée, brûlée ou emportée par l'eau, en mendie une d'un gṛhapati qui n'est pas son parent, ou d'une gṛhapatnī, et qu'alors ce gṛhapati non apparenté et cette gṛhapatnī l'invitent pour lui donner des vêtements, ce bhikṣu, s'il désire en prendre, peut en prendre jusqu'à un vêtement extérieur et un vêtement intérieur. S'il en prend davantage, il y a, etc.

8. Si, pour un bhikṣu, un gṛhapati non apparenté, ou une gṛhapatnī, met de côté le prix d'une robe en se disant : « Avec telle et telle somme destinée à l'achat de vêtements, j'achèterai pour le bhikṣu N. telle et telle robe »; et si ce bhikṣu, pour

mām uddiçya cīvaracetanakāny u[pa]skṛt[āny etair aham cīva- IV. Niḥs.
racetanakair evamrūpaṃ cīvaraṃ cetayitvā evamnāmānaṃ
bhikṣum ācchādayiṣyāmīti] (2) sādhv āyuṣmaṃs taiç cīvarace-
tanakair evaṃrūpam evaṃrūpaṃ cīvaraṃ cetayitvā acchāday-
(eti) cīvare..... [niḥsargikā pātayantikā].

9. (3) bhikṣuṃ punar uddiçya dvābhyām ajñātibhyāṃ
gṛhapatibhyāṃ gṛhapatipatnī[bhyāṃ vā] pratyekacīvaracetana-
kāny upaskṛtāni syur ebhir (āvāṃ) cīvarace[tanakair evaṃrū-
pam evaṃ(4)rū]paṃ pratyekacīvaraṃ cetayitvā evaṃnāmā-
naṃ bhikṣum ācchādayiṣyāvaḥ pratyekacīvare[ṇe]ti tatra cet sa
bhikṣuḥ pūrvam apravāritaḥ samāna...ajñātīr gṛhapatīr(*sic*)
(5) vā gṛhapatipatnyau vā kaṃcid eva vikalpam āpadyann
evaṃ vaded yāni tany āyuṣmadbhyāṃ mām uddiçya cīvara[ce]-
ta[nakā]ny [upa]skṛtāni etair āvāṃ cīvaracetanakair evaṃ[rū-
paṃ e](6)vaṃrūpaṃ pratyekacīvaraṃ cetayitvā evaṃnāmā-
naṃ [bh]i[kṣu]m ācchādayiṣyāvaḥ sādhv āyuṣmantau taiç
cīvara[cetana]kair evaṃrūpam evaṃ[rūpaṃ cīva]raṃ ceta-
[yitvā ācchādayatam u](7)bhau bhūtvaikeneti kalyāṇakāmatām
upādāya [abhiniṣpa]nne cīvare [niḥsargikā pātayantikā].

10. (bhi)kṣuṃ punar uddiçya rājñā vā rājamahāmātreṇa vā
brāhmaṇena vā gṛhapati] (Fol. 8ª) nā vā dūtasya haste cīvara-

obtenir un beau vêtement, réfléchit et se rend auprès du IV. Niḥs.
gṛhapati... et dit : «Très bien, vous autres! Pour telle ou
telle somme que vous avez mise de côté pour acheter une robe,
achetez-moi telle et telle robe», il y a, etc.

9. Si pour un bhikṣu deux gṛhapatis non apparentés à lui,
ou deux gṛhapatnīs, mettent de côté chacun le prix d'une
robe..., etc. (comme dans l'article précédent).

10. Si à un bhikṣu un roi, un ministre, un brahmane ou
un gṛhapati envoie par un messager une somme destinée à
l'achat de robes, et que ce messager, abordant le bhikṣu, lui

IV. Niḥs. cetana[kā]ni [p]r[eṣitāni] syuḥ sa dūtas taṃ bhikṣum upasaṃkramyaivaṃ vadet (anena) āyuṣmaṃ rājñā vā (*etc. ut supra*) cī (2) varacetanakāni preṣitāni pratigṛhṇātv āyuṣmaṃ cīvaracetanakāny anukampām upādāya | sa bhikṣus taṃ dūtam evaṃ vaden na [āyu]ṣmaṃ dūta kalp[ikaṃ bhi]kṣūṇāṃ. . . . (3) cīvaraṃ tu vayaṃ labdhvā kālena kalpikaṃ svahastaṃ pratigṛhya kṣipram eva kṛtvā [ācchāda]yāmaḥ sa dūtas tam bhikṣum e(vaṃ vade)d asty āyuṣmatām kaçcit. . . . . (4). . . vaiyāpatyaṃ karoti | cīvarārthena bhikṣuṇā vaiyāpatyakaro vyapadde[ṣṭavya ā]rāmiko vā upāsako vā eṣa bhikṣūṇāṃ vaiyāpatyaṃ karotīti sa dūtas taṃ [vaiyāpa(5)tyakara]m upasaṃkramyaivaṃ vaded imāni āyuṣmaṃ vaiyyāpatyakaraç (*sic*) cīvaracetanakāni rājñā vā rājamahāmātreṇa vā brāhmaṇena vā gṛha[patinā vā (6) taṃ

IV. Niḥs. dise : «Vénérable, l'as-tu appris? Cette somme destinée à acheter des robes est envoyée par le roi, le ministre, un brahmane, un gṛhapati; que le vénérable accepte cette somme pour acheter des robes!», alors le bhikṣu doit répondre au messager : «La loi des religieux ne permet pas d'accepter une somme pour achat de robes; si, au moment où nous avons besoin d'une robe, nous obtenons une robe pure, nous devons la prendre de notre propre main et la porter, après l'avoir préparée immédiatement»; le messager dira alors au bhikṣu : «Vénérable, avez-vous un agent qui se charge habituellement des affaires des religieux?»; alors le bhikṣu à qui sont destinées les robes indiquera au messager un agent, soit le portier du monastère, soit un upāsaka, disant : «Celui-ci se charge des affaires des religieux.» Le messager se rendra alors auprès de l'agent et lui dira : «Hé! agent! Pour telle et telle somme destinée à l'achat de robes, achète telle et telle robe et donne-la au bhikṣu N. Quand ce bhikṣu, ayant besoin de robes, viendra, tu les lui donneras.» Le messager ayant exhorté ou ayant

bhikṣu]m uddiçya preṣitāni sādhv āyuṣmaṃ vaiyāpatyakaras IV. Niḥs.
tvam ebhiç cīvaracetanakair evaṃrūpam evaṃrūpaṃ cīvaraṃ cetayitvā. . . . .(7). . . cīvareṇa kalpikeneti evaṃ sa dūtas taṃ vaiyyāpatyakaraṃ sa[ṃjñāpya taṃ] bhikṣum upasaṃkramyaivaṃ vaded [ya e]vāyuṣmatā vaiyyā[patyakaraḥ]. . . . . (Fol. 8b) anuçiṣṭaḥ sa mayā. . . . . . .(2). . . . . (artho?) me vaiyyāpatyakaraç cīvareṇa dvitri. . . . . saced abhiniṣpadyeta cīva[ram ity evaṃ] kuça[laṃ na]ced abhiniṣpadyeta (3). . . [tūṣṇī]m uddeçe sthātavyaṃ tūṣṇīm uddeçe sthitasya (sa)ced abhiniṣpa[d]y[eta] c[īvara]m ity evaṃ kuçalam abhiniṣpadyamāna uttari vyā[yamānas taṃ] cīvara[m abhiniṣpadyeta] (4) [abhi]niṣpanne cīvare niḥsargikā pātayantikā na ced abhiniṣpa[dyeta]. . . . .bhikṣuṇā yatas tāni cīvaracetanakāny ānī-

fait exhorter par un autre cet agent, reviendra auprès du IV. Niḥs.
bhikṣu et lui dira : « Vénérable, l'agent que vous m'avez indiqué, je l'ai exhorté et l'affaire est réglée; quand le vénérable aura besoin de robes, le vénérable ira les prendre : il les donnera au vénérable. » Au moment où il aura besoin de robes, le bhikṣu ira auprès de l'agent pour les réclamer, en disant : « J'ai besoin de robes, j'ai besoin de robes »; une seconde et une troisième fois il réclamera ainsi; s'il obtient ses robes, c'est bien; sinon, il réclamera une quatrième, une cinquième et au plus une sixième fois, en se tenant silencieux devant l'agent. Si, en se tenant silencieux devant l'agent une quatrième, une cinquième et au plus une sixième fois, il obtient ses robes, c'est bien. Mais s'il ne les obtient pas et que, pour les obtenir, il aille plus loin que cette (sixième) demande, s'il les obtient alors, il y a péché *niḥsargika pātayantika.* S'il ne les obtient pas (à la sixième demande), qu'il se rende lui-même ou qu'il envoie quelqu'un à l'endroit d'où provenait la somme destinée à l'achat des robes, pour y dire : « Vous aviez envoyé, en faveur

IV Niḥs. tāni.... (5) [dūtaḥ] preṣitavyo yāny tāny āyuṣma[tā taṃ] bhikṣu]m u[ddi]çya cīvaracetanakāni preṣitāni..... (ku)rvanti prajānatv āyu[ṣmān]..... (6) (yā)d iyaṃ tatra samīciḥ. १०

11. yaḥ punar bhikṣur navakauçeyasaṃstaraṃ kāraye (*sic*) . niḥsargikā pāta(yantikā).

12. [yaḥ punar] bhikṣuḥ çuddhakāḍānām e(ḍa)kalo[mnāṃ saṃstaraṃ kāraye] (7)n niḥsargikā pātayantikā. १२

13. [navaṃ puna]r bhi(kṣuṇā) saṃstaraṃ kārayatā dvau bhāgau çuddha(kāḍānām eḍa)kalomnām ā(dātavyau) [tṛtīyam avadātānāṃ caturthaṃ gocarikānām anādā](Fol. 9ª) ya e(e)d bhiksu[r] dv(au) bhāg(au) çuddhakāḍānām [eḍakalo]mnāṃ [t]ṛ[tīyam] avadātānāṃ caturtha[ṃ] gocar(i)kā(nāṃ na)vaṃ saṃstaraṃ kāraye[n niḥsargikā pātayantikā]. १३ (2)

14. navaṃ punar bhikṣuṇā saṃs(t)araṃ [kā]rayitvā akāmaṃ ṣaḍ vārṣāṇi dhārayitavyam arvāk ced bhikṣuḥ saṇṇāṃ varṣāṇāṃ purāṇaṃ saṃstaraṃ niḥsṛjya vā aniḥsṛjya vā anyaṃ

IV. Niḥs. de tel bhikṣu, une somme pour achat de robes. Ce bhikṣu n'a pas encore pu profiter de votre somme destinée à l'achat de robes. Vous apprécierez vous-même votre bien; faites qu'il ne soit pas perdu!» Ainsi doit-on procéder.

11. Si un bhikṣu se fait une couverture en nouveau *kauçeya*, il y a, etc.

12. Si un bhikṣu se fait une nouvelle couverture en poil de chèvre noir et pur, il y a, etc.

13. Si un bhikṣu veut se faire une nouvelle couverture, il doit employer deux parts de poil de chèvre noir et pur, la troisième part de poil blanc et la quatrième part de qualité inférieure. Si un bhikṣu n'emploie pas deux parts, etc., il y a, etc.

14. Si un bhikṣu veut se faire une nouvelle couverture, il faut qu'il ait usé sa vieille couverture pendant six ans. Si un bhikṣu, ayant ou n'ayant pas abandonné sa vieille couverture,

navaṃ saṃstaraṃ (3) kārayed anyatra saṃghasaṃmatyā kalyā- IV. Niḥs.
ṇakāmatām upādāya niḥsargikā pāta[yantikā][1].

15. navaṃ bhikṣuṇā niṣīdanasaṃstaraṃ kāray[atā purāṇa] niṣīdana(4)saṃstarasāmantakāt sugatavitastir ādātavyā navasya durvarṇīkaraṇāya [anādāya] ced bhikṣuḥ purāṇaniṣīdanasaṃstarasāmantakāt sugatavi(5)[tastiṃ navasya] durvarṇīkaraṇāya navaṃ niṣīdanasaṃstaraṃ kārayet kal[y]ā[ṇakāmatām u]pādāya niḥsargikā pātayantikā. १५

16. bhikṣoç cādhvamārgaṃ[2] prati(6)pannasyotpadyerann eḍakalomāni ākaṃkṣatā tena (bhikṣuṇā) pratigṛhītavyāni pratigṛhya yāvat triyojanaparamaṃ svayaṃ hartavyāny asati hārake[3] tata uttari ha(7)ren niḥsargikā pātayantikā[4]. १६

17. yaḥ punar bhikṣur ajñātikām bhikṣuṇīm eḍakalomāni

[1] Les mots *akāmaṃ* et *kalyāṇakāmatām upādāya* manquent dans le texte pāli et dans I².

[2] Cf. Pat. 70. L'expression *adhvamārga* se rencontre aussi sous la forme *adhvānamārga* (V, 36, 70, note).

[3] Var. B. *hartari*.

[4] Les articles 16–18 ont été complétés d'après les fragments I et Iᵃ.

s'en fait une neuve avant six ans, il y a *niḥsargikā pātayantikā*, excepté s'il y a permission de la communauté. IV. Niḥs.

15. Si un bhikṣu veut se faire un nouveau tapis, il doit prendre à chacun des quatre coins du vieux tapis un morceau mesurant un empan du Sugata, pour gâter le bel aspect (du nouveau). Si un bhikṣu ne prend pas à chacun des quatre coins, il y a, etc.

16. Si, pendant un voyage, un bhikṣu obtient de la laine de chèvre, il peut la prendre et la porter jusqu'à trois yojanas, s'il n'y a pas de porteur; s'il la porte plus loin, il y a, etc.

17. Si un bhikṣu emploie une bhikṣuṇī, qui n'est pas sa

IMPRIMERIE NATIONALE.

IV. Niḥs. dhāvayed vā [rañjayed vā] vija[ṭāpay]e[d vā] niḥsargikā pātayantikā.

18. yaḥ punar (Fol. 9[b]) bhikṣuḥ svahastaṃ rūpyam udgṛhṇīyad vā udgrāhayed vā[1] nikṣiptaṃ vā sādhayen niḥsargikā pātayantikā.

19. yaḥ punar bhikṣur nānāprakāraṃ rūpyavyavahāraṃ samāpadyeta niḥsargikā pātayantikā[2].

20. yaḥ punar bhikṣur (2) nānāprakāraṃ krayavikrayaṃ samāpadyeta niḥsargikā pātayantikā.

21. da[çā]hapara[maṃ] bhikṣuṇā atiriktaṃ pātraṃ[3] dhārayitavyaṃ tata uttaraṃ dhārayen niḥsargikā pātaya(3)ntikā.

22. yaḥ punar bhikṣuḥ sati paribhogīye[4] pātre ūnapañcabandhane anyaṃ. . .' navaṃ pātraṃ vijñāpayet kalyāṇakāma-

(1) Il ajoute : *gṛhṇīṣveti evaṃ vaden.*

(2) Les articles 19-22 ont été complétés d'après I[a] et II, 22-24 d'après III, 24-27 d'après IV. — Il termine tous les articles par *naiḥ* (= naiḥsargikā).

(3) Var. *daçarā[tra]atiriktaṃ pātraṃ* (II). I[a] lit : *[r]iktaṃ pātram avikalpitā dhār°.*

(4) Var. *pāribhogīye* (I[a]), *paribhogike* (II).

IV. Niḥs. parente, à laver, teindre ou carder de la laine de chèvre, il y a, etc.

18. Si un bhikṣu lui-même prend de l'or ou de l'argent ou le fait prendre, il y a, etc.

19. Si un bhikṣu achète des objets avec de l'argent ou de l'or, il y a, etc.

20. Si un bhikṣu fait des achats et des ventes de toute sorte, il y a, etc.

21. Un bhikṣu ne doit garder un pot à aumônes supplémentaire que jusqu'au dixième jour; s'il le dépasse, il y a, etc.

22. Si un bhikṣu dont le pātra est cassé en moins de cinq endroits, mendie néanmoins un nouveau pātra, par désir du

tāṃ upādāya niḥsargikā pātayantikā (4) tena bhikṣuṇā tat pātraṃ bhikṣupariṣadi niḥsṛṣṭavyaṃ yas tasyāṃ bhikṣupariṣadi pātraparyantas sa tasyānupradātavya idan te bhikṣo pātra[ṃ] ......(5) kalpayitavyaṃ yāvadbhedād dhārayitavyam iyam tatra samīciḥ. २३ IV. Niḥs.

23. [1] yaḥ punar bhi[kṣuḥ]..... yācitaṃ sūtraṃ vijñāpya ajñātinā tantravāyena cīvaraṃ vāyayen niḥsargikā (6) pātayantikā. २२

24. bhikṣuṃ ced uddiçya gṛhapatir vā gṛhapatipatnī vā tantravāyena cīvaraṃ vāyayet ta[tra cet sa bhikṣuḥ p]ūrvam apravāritaḥ samāna upasaṃkramya (7) kaṃcid eva vikalpam āpadyeta taṃ tantravāyam evaṃ vaded yad ayuṣmaṃ tantravāya jānāsi idaṃ cīvaraṃ mām uddiçya (Fol. 10ᵃ) ūyate.......

[1] L'ordre des articles qui suivent est différent dans les textes sanskrit, chinois et pāli :

Sanskrit :	23.	24.	25.	26.	27.	28.	29.	30.
Chinois :	23.	24.	25.	28.	26.	27.	29.	30.
Pāli :	26.	27.	25.	24.	28.	29.	30.	23.

Dans Puṇyatrāta, 26 et 27 sont intervertis.

beau, il y a, etc. Le pātra (neuf) de ce bhikṣu doit être abandonné à la communauté, et le pātra le plus laid de la communauté doit être donné à ce bhikṣu avec cette recommandation : « Bhikṣu, prends ce pot et garde-le jusqu'à ce qu'il soit cassé. » Ainsi doit-on procéder. IV. Niḥs.

23. Si un bhikṣu mendie des fils et les fait tisser par un tisserand qui ne lui est pas apparenté, il y a, etc.

24. Si, en faveur d'un bhikṣu, un gṛhapati qui ne lui est pas apparenté, ou une gṛhapatnī, charge un tisserand de tisser une robe pour le bhikṣu; et si ce bhikṣu, sans avoir été préalablement invité, réfléchit pour avoir une belle robe et se rend auprès du tisserand en lui disant : « Sais-tu que cette robe

IV. Niḥs. [kuru] suvistṛtaṃ ca sutakṣitaṃ ca[1]. . . [apy eva vayaṃ āyuṣmataḥ] kiṃcid eva mātram upasaṃhar(i)ṣyāmaḥ evaṃ cet sa bhikṣur taṃ tantravāyam. . . . . saṃjñāpya vā tataḥ paçcāt kiṃci(2)d eva mātram upasaṃhared a[ntataḥ] piṇḍapātaṃ vā piṇḍapātamātraṃ vā piṇḍapātasaṃvaraṃ vā cīvarasyābhiniṣpattaye abhiniṣpanne cīvare niḥsargikā pātaya[ntikā].

25. yaḥ punar bhi(3)kṣur bhikṣoḥ pātraṃ vā cīvaraṃ (vā)[2] dattvā tataḥ paçcāc c[ā]bhiṣaktaḥ[3] kupitaḥ caṇḍīkṛtonāptamanā ācchindyād ācchedayed vā ānaya bhikṣo cīvaraṃ na te bhūyo dadāmīti tena (4) bhikṣuṇā sa vastuçeṣo niḥsṛ(s)ṭa(v)yo[4] bhavati cāsya niḥsargikā pātayantikā.

26. . . . . . bhikṣuṇā [va]rṣā(çā)ṭīcīvaraṃ pa[ryeṣitavyam]

[1] Le manuscrit A porte : *uddiçya* — 15 akṣ. — ***suvistṛtaṃ ca su(t)akṣitaṃ*** — 12 akṣ. — *kiṃcid eva*. III : *uddiçya āyate sādhvī. . . . . . aṃ su. . taṃ kuru sūta-ūtaṃ suvinisṛtaṃ* (sic) *suviniççitam apy eva vayamā. . . . . ñcid eva.*

[2] Le chinois et le pāli ne parlent que du *cīvara* et non du *pātra*; IV porte aussi *bhikṣoç cīvaraṃ.*

[3] IV : *paççād abhiṣaktaḥ.* Cf. Pāt. 16.

[4] IV : *tad vastuçeṣaṃ niḥsṛṣṭavyaṃ.*

IV. Niḥs. m'est destinée ? Tisse-la bien large, et je saurai te donner une petite rétribution » ; s'il exhorte ainsi (le tisserand) ou s'il envoie quelqu'un pour l'exhorter ; et si, ensuite, pour obtenir sa robe, il lui donne une petite rétribution, ne serait-ce qu'un repas, ce qu'il faut pour un repas ou la valeur d'un repas, et qu'il obtienne alors sa robe, il y a, etc.

25. Si un bhikṣu donne une robe à un autre bhikṣu, et si ensuite, par l'effet de la haine, de la colère, de l'animosité, du déplaisir, il la lui ôte ou la lui fait ôter en disant : « Bhikṣu, rends-moi ma robe, je ne te l'ai pas donnée », il y a, etc. . ., et ce bhikṣu (coupable) doit abandonner cette robe en présence de toute la communauté.

28. Quand il ne reste plus qu'un mois du printemps (*sic*),

..... (5) (tā)su varṣāsu dhārayitavyaṃ arvāk ced bhikṣu[r] IV. Niḥs.
ma..... d grīṣmād varṣāçā(t)ī..... (ardha)māsakṛtāsu varṣāsu dhārayen niḥsargikā pātayantikā. २६

27[1]. (6) daçāhānāgatāyāṃ pravāraṇāyāṃ bhikṣor utpadyeta... cīvaram ākāṃkṣatā tena bhikṣuṇā pratigṛhītavyaṃ pratigṛhya yāvac cīvarakālasamayā nikṣipta(7)vyaṃ (ta)ta uttaraṃ dhārayen niḥ. २७

28. trayo māsā....... (Fol. $1o^b$)... teṣu sa..... (2) .....[prat]yay[o] bahiḥ sīmā[ṃ] gantuṃ ṣaḍrātraparamam (ā)ra(ṇya)kaṃ taṃ bhikṣu(ṃ)..... taç cīvarād vipra[vas]ta(v)yaṃ .....

(1) Dans IV, cet article vient immédiatement après 25.

les bhikṣus doivent se procurer les vêtements pour la saison IV. Niḥs.
des pluies; quand il ne reste plus qu'un demi-mois, ils doivent les porter. Si un bhikṣu se procure les vêtements pour la saison des pluies avant qu'il ne reste plus qu'un mois de la saison du printemps, ou s'il les porte quand il reste encore plus de la moitié de ce mois, il y a, etc.

26. Si un bhikṣu obtient, dix jours avant la pravāraṇā, comme don pressant, une robe et s'il a besoin d'une robe, il peut la prendre lui-même et la garder jusqu'au temps (de la distribution) des robes; s'il la garde plus longtemps, il y a, etc.

27. Si, après le troisième mois de l'été et avant la fin du huitième mois de l'année, un *āraṇyaka-bhikṣu,* un bhikṣu ermite, qui n'est pas rassuré et craint les dangers (de la forêt), désire abandonner un de ses trois vêtements dans une hutte; et si alors, pour une raison ou pour une autre, il est obligé de quitter sa région et de se séparer de son vêtement, il ne doit pas s'en séparer plus de six nuits; s'il les dépasse, il y a, etc.

IV. Niḥs. 29. [yaḥ puna](3)(r bhikṣur jā)naṃ sā[ṃ]ghikaṃ lābhaṃ pariṇatam ātmano pariṇāmaye(n n)iḥ(sa)rgikā pātayantikā. २९

30. yāni tāni bhaga[vatā glānānāṃ] bhikṣūṇām... (4)... yāni bhaiṣajyāni anujñātāni tadyáthā sarpis tailaṃ madhuḥ phāṇitaṃ..... [tā]ni g(l)ānena bhikṣuṇā sa(n)n(i)dhi paribho(jyāni)..... (5) [u]ttara[ṃ] paribhuṃjita niḥsargikā pātayantikā. ३०

uddiṣṭā mayāyuṣmantas triṃçan niḥ[sargikāḥ pātayantikā] dharmās tatrāḥam āyu[ṣmataḥ pṛcchāmi kaccit sthātra] (6) pariçuddhā dvir api trir api pṛcchāmi kaccit sthātra pariçuddhāḥ pariçuddhā atrāyuṣmanto yasmāt tūṣṇīm e[vam etad dhārayāmi].

V. Pāt. ime punar āyuṣmanto navati pātayanti(7)kā dharmā anvardhamāsaṃ prātimokṣasūtroddeçam āgacchanti[1].

1. saṃprajānamṛṣāvādāt pātayantikā.

[1] Le préambule et les articles 1-8 ont été complétés d'après le fragment V.

IV. Niḥs. 29. Si un bhikṣu détourne pour lui-même des dons qu'il sait destinés par le dānapati à la communauté, il y a, etc.

30. Le Buddha a permis aux bhikṣus malades de s'administrer les quatre sortes de remèdes : beurre, huile, mélasse, miel. Ces remèdes, le bhikṣu malade peut les garder chez lui; mais le septième jour au plus tard il doit les absorber; s'il dépasse les sept jours, il y a, etc.

Vénérables, nous avons proclamé les trente *niḥsargikā pātayantikā dharmāḥ*, etc.

V. Pāt. Vénérables, voici les quatre-vingt-dix *pātayantikā dharmāḥ*, etc.

1. Si un bhikṣu ment sciemment, il y a péché *pātayantika*.

2. apakarṣavādāt pātayantikā. V. Pāt.
3. bhikṣupaiçunyāt pātayantikā.
4. (Fol. 11[a]) yaḥ punar bhikṣur jānaṃ saṃghena yathādharmaṃ nikṣiptam adhikaraṇaṃ punaḥkarmaṇy utkoṭayet pātayantikā. ४
5. yaḥ [punar bhi]kṣur mātṛgrāmasyottaraṃ ṣaṭpa(ñci)kay(ā)[1] vā(cā) [dha]rman deçayed anyatra vijñupuruṣāt (2) pātayantikā. ५
6. yaḥ punar bhikṣur anupasaṃpannena pudgalena sārdhan[2] padaço dharman vācayet pātayantikā.
7. yaḥ punar bhikṣur anupasaṃpannasya pudgalasyāntike .....[3] (3) ārocayed bhūtaṃ pātayantikā. ७

[1] B. *pañcaṣaḍvācikayā.*
[2] Var. *anupasaṃpannaṃ pudgalaṃ* (B, V).
[3] Suppléer : *uttaramanuṣyadharmān* ? La lacune est en tout cas trop courte pour le texte de B et V : *° āntike ātmā . . . nāyikaṃ jñatadarçanaṃ samudācāra[ṃ] jānāmīti paçyāmīti bhūtaṃ.*

2. Si un bhikṣu profère des injures, il y a p. V. Pāt.
3. Si un bhikṣu perfidement sème la discorde parmi les bhikṣus, il y a p.
4. Si un bhikṣu, sachant que le Saṃgha a tranché selon la loi telle affaire, veut la soulever de nouveau, il y a p.
5. Si un bhikṣu prêche la Loi à une femme, plus de cinq ou six mots, sans qu'un homme doué de raison soit présent, il y a p.
6. Si un bhikṣu donne l'enseignement par stances à un homme qui n'a pas encore reçu l'ordination, il y a p.
7. Si un bhikṣu, en présence d'un non-ordonné, déclare avoir atteint les conditions surhumaines, les avoir perçues, réalisées, disant : « Voici ce que j'ai perçu, réalisé », même s'il dit vrai, il y a p.

V. Pāt. 8. yaḥ punar bhikṣur bhikṣor jānaṃ duṣṭhulām āpattim anupasaṃpannasya pudgalasyāntike ārocayed anyatra saṃghasaṃmatyā pātayantikā.

9. (4) [yaḥ] punar bhikṣuḥ pūrvasamanujñako bhūtvā tata paçcād evaṃ vaded yathā saṃ. . . . . nām ime bhikṣavo sāṃghika(ṃ) lābhaṃ pariṇāmayantīti pā.

10. (5) [yaḥ punar] bhikṣuḥ prātimokṣasūtre (u)ddiçyamāne[1] evaṃ vadet k(iṃ) punar ebhiḥ kṣ(udrakānukṣudra)kaiḥ çikṣāpadai(r) uddiṣṭair yāni bhikṣūṇāṃ kaukṛtyāya vilekhāya vihiṃ[sanāya][2]. . . . . (6). . . . . pātayantikā. १०

11. bījagrāmabhūtagrāmapā[ta]nāt pātayantikā.

12. (a)vadhyānakṣepanāt pātayantikā. २[3]

[1] L'*u* initial a été omis par le scribe.

[2] B. *kaukṛtyāya saṃvartante lekhāya viheṭhāya.*

[3] Ici et dans tous les numéros suivants, le chiffre des dizaines est omis.

V. Pāt. 8. Si un bhikṣu, sachant qu'un autre bhikṣu a commis une faute grave, le dit à quelqu'un qui n'a pas reçu l'ordination, il y a p., excepté si le Saṃgha l'y a autorisé.

9. Si un bhikṣu, après avoir donné de plein gré son assentiment, parle ensuite ainsi : «Les bhikṣus disposent des biens du Saṃgha selon leurs amitiés», il y a p.

10. Si, lors de la récitation du Prātimokṣa, un bhikṣu parle ainsi : «A quoi bon réciter les préceptes mineurs? Parce que dans la récitation bi-mensuelle du Prātimokṣa on récite ces préceptes, les bhikṣus conçoivent dans leur cœur du regret, de la perplexité, de l'ennui, du ressentiment; ils sont chagrinés et sans enthousiasme; cela les détourne des préceptes»; s'il discrédite de la sorte les préceptes, il y a p.

11. Si un bhikṣu tue un végétal, il y a p.

12. Si un bhikṣu blâme irrespectueusement, il y a p.

13. anyāvādavihethanāt [1] pā. V. Pāt.

14. [yaḥ puna](7)r bhikṣuḥ sāṃghikaṃ..... [prakra]man noddharen noddhārayed vā pātayantikā. 8

15 [2]. yaḥ punar bhikṣuḥ sāṃghike vihāre çayyāṃ saṃstīrya vā saṃstāraye(Fol. 11ᵇ)d vā [3] tataḥ prakramen noddharen noddhārayed vā pātayantikā. 4

16. yaḥ punar bhikṣur abhiṣaktakupitaç caṇḍıkṛtonāptamānā [4] sāṃghikād vihārād bhikṣuṃ niṣkarṣen niṣkarṣayed vā cara parena (2) mohapuruṣa naçya tvaṃ na tvayeha vastavyam idam eva pratyayaṃ kṛtvānanyathāt pātayantikā.

[1] Corr. *anyavāda°*. P. *aññavādake*.

[2] Les articles 15-18 ont été complétés à l'aide du feuillet VI.

[3] Leçon de VI; il semble qu'il faudrait : *saṃstṛṇuyād vā saṃstārayed vā*.

[4] Corr. *nāptamanāḥ* = anāpta°, pāli *anattamano*, que Childers rapporte au skr. *anāttamanas*. Cf. Nihs. 25.

13. Si un bhikṣu ennuie les autres en donnant des réponses à côté, il y a p. V. Pāt.

14. Si un bhikṣu a exposé ou fait exposer à l'air libre la literie appartenant au Saṃgha, une chaise, un lit, une natte, tout ce qui sert à se coucher ou à s'asseoir, et que, s'y étant assis ou couché, il s'en aille sans les remettre en place ou les faire remettre en place, il y a p.

15. Si dans la demeure du Saṃgha, un bhikṣu a exposé ou fait exposer de la literie et que, s'y étant assis ou couché, il s'en aille sans la ranger ou la faire ranger, il y a p.

16. Si, dans la demeure des bhikṣus, un bhikṣu, par colère ou ressentiment, expulse quelqu'un ou le fait expulser en disant : « Sors! disparais! Tu ne dois pas demeurer ici! », il y a p., sauf le cas où il le ferait pour une autre cause [1].

[1] Par exemple, si le vihāra menaçait de crouler, dit Puṇyatrāta.

V. Pāt. **17.** yaḥ punar bhikṣuḥ sāṃghike vihāre jānaṃ pūrvopagataṃ bhikṣum paçcād āgatyānupraskan(3)dya çayyāṃ kalpayed yasya saṃbādhaṃ bhaviṣyati sa prakramiṣyatīti[1] idam eva pratyayaṃ kṛtvānanyathāt pātayantikā. ७

18. yaḥ punar bhikṣuḥ sāṃghike vihāre upa(4)rivihāyasikuṭikāyām āhāryapādake pīṭhe vā mañce vā balena niṣīded vā nipadyed vā [pāta]yantikā. ८

19. yaḥ punar bhikṣuḥ saprāṇakenodakena jānaṃ tṛṇaṃ (5) vā mṛttikaṃ (*sic*) vā siñcet secayed vā pātayantikā. ९

20. mahallakaṃ bhikṣuṇā vihāraṃ kārayatā yāvad dvārakoçārgaḍasthā[pā]na ālokasaṃtabhūmi..... (6) vyādhiṣṭhātavyā tata uttary adhiṣṭhahet[2] pātayantikā. २०

[1] Var. VI: *anupraskadya... sāprakramiṣyad idam eva...*

[2] *Adhiṣṭhahet*, prâkritisme; cf. pāli *adhiṭṭhaheyya*. Var. *vādhitiṣṭhet.*

V. Pāt. **17.** Si dans la demeure des bhikṣus, un bhikṣu, tout en sachant que les bhikṣus y étaient auparavant installés et y avaient étalé leurs couches, vient ensuite et étale ou fait étaler de force sa couche en se disant : « S'ils ne sont pas contents, ils n'auront qu'à s'en aller! », et si réellement il en arrive ainsi, il y a p.

18. Si, à l'étage supérieur d'une demeure de bhikṣus, un bhikṣu s'assied ou se couche de force sur une chaise ou un lit à pieds aigus (?), il y a p.

19. Si un bhikṣu emploie sciemment de l'eau contenant des animalcules pour arroser ou faire arroser l'herbe ou la terre, il y a p.

20. Si un bhikṣu veut bâtir une grande demeure, il peut, une seconde et une troisième fois, à partir du sol, réparer graduellement les portes et les fenêtres pour les rendre solides. S'il s'y reprend plus de trois fois, il y a p. [1].

[1] Puṇyatrāta : « Il peut aplanir le sol pour placer les murs, les colonnes, les portes et les fenêtres; il peut couvrir jusqu'à trois fois; si, etc. »

21. yaḥ punar bhikṣur asaṃmataḥ saṃghena bhikṣuṇīr ava[vadet pātayantikā]. V. Pāt.

22. saṃ[ma]tato [1] pi bhi[kṣur a](7)staṃgamanakālasamayād bhikṣuṇīr ava[vad]e[t pā]tayantikā. २

23. yaḥ punar bhikṣur evaṃ [va]de[d ām]iṣahetor bhik[ṣavo bhikṣuṇīr avavadanti pātayantikā].

24. [yaḥ pu(Fol. 12ᵃ)nar] bhikṣur bhikṣuṇyā sārdha(ṃ) saṃvidhāya samāno [2] mārga(ṃ) pratipadyeta antato grāmāntarepy [3] anyatra sama(yāt pā)tayantikā. [tatrāyaṃ samayaḥ]... (2)mataḥ sabhayasaṃmataḥ sapratibhayabhairavasaṃmatoyaṃ tatra samayaḥ. ४

25. yaḥ punar bhikṣur bhikṣu[ṇyā sārdhaṃ saṃvidhāya samāna]nāvam adh(i)ruh(e)d ū[rdhvagāminīṃ vādhogāmi](3)nīṃ vānyatra tiryak pārasaṃtaraṇāt pātayantikā. ५

(1) Corr. *saṃmato* ou *saṃmatito*.
(2) Corr. *samāna*. Cf. 70-71.
(3) B. *grāmāntaram api*.

---

21. Si un bhikṣu, sans avoir été député par le Saṃgha, va prêcher les bhikṣuṇīs, il y a p. V. Pāt.

22. Si un bhikṣu est député par le Saṃgha pour aller prêcher aux bhikṣuṇīs et qu'il s'y rende après le coucher du soleil, il y a p.

23. Si un bhikṣu dit : « C'est dans l'espoir du gain que les bhikṣus prêchent aux bhikṣuṇīs », il y a p.

24. Si un bhikṣu tombe d'accord avec une bhikṣuṇī pour faire route ensemble, ne fût-ce que jusqu'au prochain village, il y a p., excepté s'il y a une raison. Une raison : (par exemple), s'il y a de nombreux compagnons de route, s'il y a crainte ou danger.

25. Si un bhikṣu s'entend avec une bhikṣuṇī pour voyager sur un bateau, soit en amont, soit en aval, il y a p., excepté si c'est pour passer sur l'autre rive.

V. Pāt. 26. yaḥ punar bhikṣur ajñātyā bhikṣuṇyāç cīvaraṃ dadyāt pātayantikā.

27. yaḥ punar bhikṣur ajñātyā bhikṣuṇyā(4)ç cīvaraṃ kuryāt pātayantikā[1]. ৩

28. yaḥ punar bhikṣur bhikṣuṇyā sārdham ekākī[2] rahasi praticchanne āsane niṣadyāṃ kalpayet pātayantikā.

29. yaḥ punar bhikṣur [ekākī] (5) mātṛgrāmena sārdham abhyavakāçe niṣadyāṃ kalpayet pātayantikā. ৎ

30. yaḥ punar bhikṣur bhikṣuṇīparipācitaṃ piṇḍapātam paribhuṃjītānyatra prā[gṛhisa](6)mārambhāt pātayantikā. ৎ০.

31. paraṃparabhojanam anyatra samayāt pātayantikā. ৭ tatrāyaṃ samayo glānasamayāç cīvara[dānasamayoyaṃ tatra samayaḥ].

[1] *Sic* B. L'ordre de ces deux articles semble interverti en A, où *dadyāt* est sous le n° 27. Le chinois, le pāli, la Mahāvyutpatti s'accordent avec B.

[2] B. *ekaikayā*. *Id.*, à l'article suivant.

V. Pāt. 26. Si un bhikṣu donne une robe à une bhikṣuṇī qui ne lui est pas apparentée, il y a p.

27. Si un bhikṣu fait une robe pour une bhikṣuṇī qui ne lui est pas apparentée, il y a p.

28. Si un bhikṣu s'assied seul dans un endroit couvert avec une bhikṣuṇī, il y a p.

29. Si un bhikṣu s'assied seul avec une femme dans un endroit découvert, il y a p.

30. Si un bhikṣu prend un repas dont il sait qu'il le doit aux éloges et à l'intervention d'une bhikṣuṇī, il y a p. , excepté si le laïque (donateur) en avait auparavant conçu l'idée.

31. Si un bhikṣu pratique le *paraṃparabhojana*, il y a p., sauf quand il y a une raison. Une raison : quand il est malade, quand on distribue les robes, voilà ce qui est une raison.

32. ekāvasathoṣitena[1] bhikṣuṇā aglānenaikaṃ..... V. Pāt

33. (Fol. 12[b])...... bhikṣuṇā gṛ..... pravā[ritena] ... uttaraṃ [pra](2)tigṛ(hṇī)[yāt] pāta[yantikā] dvau trī(ṃ) vā pātrapūrāṃ pratigṛhya [ba]hi..... maṃ ga(cche)[t]. .'... sa(ṃ)v(i)bhajy[ā] iyaṃ tatra samīciḥ.

34. [yaḥ punar bhikṣur bhuktavān] pravāritaḥ (3) akṛtaniriktaṃ khādanīyabhojanīyaṃ khaded vā bhuṃjīta vā pātayantikā[2]. 8

35[3]. [yaḥ punar bhikṣu]r jānaṃ bhikṣuṃ bhuktavantaṃ pravāritaṃ akṛtanirikte[4] khādanīyabhojanīye... (4)..... na yāvadarthaṃ pravārayed idam āyu[ṣmaṃ] khād(eti bhuṃ)-

[1] B. *ekāvāsoṣitena.*

[2] Complété d'après B et l'article suivant.

[3] Les articles 35 et 36 ont été complétés d'après le fragment VII.

[4] Cf. Vyutp. 261, 37 : *akṛtaniriktakhādanam.*

32. Dans un endroit (public) où on donne *un* repas, un bhikṣu bien portant peut prendre un seul repas; s'il en prend plus, il y a p. V. Pāt.

33. Si un bhikṣu se rend dans la maison d'un laïque et qu'on lui offre beaucoup de nourriture, telle que sucreries ou gâteaux, il peut, s'il le désire, en accepter deux ou trois pātras; s'il en prend plus, il y a p. Ayant pris deux ou trois pātras, il doit sortir et les partager aux autres religieux : c'est ainsi qu'il doit procéder.

34. Un bhikṣu, après avoir terminé son repas, ne doit pas manger les restes; s'il les mange, il y a p.

35. Si un bhikṣu, sachant que tel bhikṣu, son repas terminé, n'a pas le droit de manger les restes, le presse et lui offre beaucoup de nourriture en lui disant : « Mange, bhikṣu! », avec l'intention de le troubler et en se disant : « Je vais faire en

V. Pāt. kṣvety [1] āsādanaprekṣī kaccid eṣa bhikṣur muhūrtam apy āsāditah syād evaṃ eva pratyayaṃ kṛtvā pātayantikā.

36. gaṇabhojanam anyatra sa(5)mayāt [2] pātayantikā : tatrāyaṃ samayo glānasamayaç cīvarakālasamayaḥ [3] adhvānamārgasamayaḥ nāvādhirohaṇaṃ mahāsamājaḥ çramaṇabhaktasamayoyaṃ tatra sa(6)mayaḥ. ६

37. yaḥ punar bhikṣur akālakhādanīyabhojanīyaṃ khāded vā bhuṃjita (*sic*) vā pātayantikā.

38. [yaḥ punar bhikṣuḥ saṃnihitavarja]naṃ [4] khādanīyabhoja[nīyaṃ khāded vā bhuṃjīta vā (7) pā]tayantikā. ८

39. yaḥ [punar bhikṣur adinnam āhā]raṃ mukhadvāreṇāhared anyatro[daka]dantakāṣṭhābhyāṃ pātayantikā. ९

40. [yāni punar tāni praṇītabhojanāni] (Fol. 13ª).....

[1] Var. VII : *khada bhikṣo bhuṅkṣva bhikṣo.*
[2] VII ajoute : *tad atikramata* (sic).
[3] Pāli : *cīvarakāra°*.
[4] Restitué d'après Vyutp. § 261, 41.

V. Pāt. sorte que ce bhikṣu ait bientôt des ennuis », et si réellement il en advient ainsi, il y a p.

36. Si des bhikṣus vont manger en troupe, il y a p., excepté quand il y a une raison. Raison : quand ils sont malades, quand on distribue les robes, quand ils voyagent sur la route, quand ils voyagent en bateau, en temps de fête, quand les çramaṇas hérétiques distribuent de la nourriture : voilà ce qui est une raison.

37. Si un bhikṣu mange hors du temps normal, il y a p.

38. Si un bhikṣu mange les restes de la veille, il y a p.

39. Si un bhikṣu introduit dans sa bouche de la boisson ou de la nourriture qui ne lui a pas été donnée, il y a p. Exceptions : l'eau et la branche de saule (qui sert de cure-dents).

40. Si dans une maison il y a des friandises telles que lait,

jñātāni [tadyathā kṣīraṃ] navanītaṃ sarpis tailaṃ matsyo mān- V. Pāt.
savallūro yo bh[ikṣur evaṃrū]pāṇi pra[ṇītabhojanāni....
(2).. pātayantikā. ४०[1]

41. yaḥ punar bhikṣur jā[nan sa]prāṇakam udakaṃ paribhuṃjīta pātayantikā.

42. [yaḥ punar bhikṣuḥ sabhojane ku]l(e) anupraskadya āsa[naṃ kalpayet pāta](3)yantikā. २

43. yaḥ punar bhikṣu[ḥ sa]bhojane [ku]le ekākī ekayā rahasi paticcha(nne)..... [pātayanti]kā. ३

44. yaḥ punar bhi[kṣur acelakasya vā parivrāja](4)kasya vā parivrājikāyā vā svahastāt khādanīyabhojanīyaṃ dadyāt pātayanti[kā].

[1] Quelques mots, dans les articles 40-47, sont empruntés au fragment VII.

beurre, beurre clarifié, huile, poisson, viande, viande séchée, V. Pāt.
et qu'un bhikṣu bien portant en demande pour lui-même, il y a p.

41. Si un bhikṣu boit de l'eau, dont il sait qu'elle contient des animalcules, il y a p.

42. Si un bhikṣu s'assied de force dans une maison où on «mange»[1], il y a p.

43. Si dans une maison où on «mange», un bhikṣu s'assied de force, seul avec une femme, dans la chambre à coucher, il y a p.

44. Si un bhikṣu, de sa propre main, donne de la nourriture aux hérétiques nus[2], aux Parivrājakas ou aux Parivrājikās, il y a p.

[1] Puṇyatrāta explique *sabhojana* comme le Vibhaṅga pāli : une maison où le mari et la femme sont encore verts; et il en donne la même raison que la Samantapāsādikā : la femme est le *bhojana* du mari et réciproquement.

[2] Puṇyatrāta énumère parmi les hérétiques Lao-tseu et ses disciples !

V. Pāt. 45. [yaḥ punar bhikṣur u]dyuktāṃ senāṃ darçanāyo..... [anyatra] (5) pratyayāt pātayantikā. ५

46. syād bhikṣos tathārū[paḥ pra]tyayo yenodyuktāṃ se[nāṃ] ..... tena bhikṣuṇā tatra senāyāṃ va[sitavyaṃ tataç ced utta]raṃ vaset pāta(6)yantikā. ६

47. dvirātraparamaṃ ced bhikṣuḥ senāyāṃ vasaty udyūthikāṃ senāṃ darçanāya ...... mad dhva(jā)gran vā balāgran vā anīkadarçanaṃ vā [1] pātayantikā. २

48. [yaḥ punar bhikṣuḥ] (7)....... ābhiṣaktaḥ [kupitaç ca]ṇḍikṛto..... (bhikṣoḥ prahāraṃ da)[dyāt pātayantikā].

49. ....

[1] Le fragment VII porte: *vyūhaṃ vā anīkadarçanaṃ vā pā.*, correspondant au pāli. Il est probable que *senāvyūhaṃ* a été omis dans le manuscrit principal.

V. Pāt. 45. Si un bhikṣu va voir une armée mobilisée, il y a p., sauf le cas où il y a une raison.

46. Si un bhikṣu, pour une raison plausible s'est rendu à l'armée, il peut y demeurer au plus deux nuits; s'il y reste plus de deux nuits, il y a p.

47. Si un bhikṣu reste deux nuits à l'armée et s'il va regarder les manœuvres, les généraux, les étendards, la manière dont elle se range en bataille ou la bataille elle-même, il y a p.

48. Si un bhikṣu est excité contre un autre bhikṣu et que, dans sa colère et son ressentiment, il le frappe avec la main, il y a p.

49. Si un bhikṣu est excité contre un autre bhikṣu et que, dans sa colère et son ressentiment, il lève la paume contre lui, il y a p.

50. [yaḥ punar bhikṣur bhikṣor jānan duṣṭhulām ā- V. Pāt.
(Fol. 13^{b})pa]tt[iṃ] praticchāday[et . . . . . e]karātram api pa[tayantikā].

51. [yaḥ punar bhikṣuḥ] . . . . (2) . . . . (bhikṣāṃ) dapa(yi)tvā tataḥ . . . . . (e)vaṃ vaded gaccha tva(m ā)yuṣman (n)a me tvayā sārdhaṃ phāṣaka(ṃ) . . . . . (3) eṣa bhikṣu muhūrtam apy udyoṭitaḥ syād etad eva pratyayaṃ kṛtvā nānyathā(t pāta)yantikā. १

52. yaḥ punar bhikṣur aglāno vitapanaprekṣī abhya[vakāçe] . . . . . [dāha] (4)yed vānyatra pratyayāt pātayantikā. २

53. yaḥ punar bhikṣur anupasaṃpannena pudgalena sārdhaṃ uttaraṃ (dvi)rātra(ṃ) sahāgāraçayyāṃ kalpayet pātayantikā.

50. Si un bhikṣu connaît une faute grave d'un autre bhikṣu, V. Pāt.
et la cache pendant une seule nuit, il y a p.[1].

51. Si un bhikṣu dit à un autre bhikṣu : «Vénérable, viens! Allons dans les maisons, où je te ferai donner beaucoup d'exquise nourriture et boisson», et qu'ensuite ce bhikṣu ne fasse pas donner de nourriture à l'autre, et qu'il lui dise : «Va-t-en! m'asseoir avec toi ou parler avec toi ne me réjouit pas; il me plaît de m'asseoir seul, de parler seul!» et que, désirant l'ennuyer, il se dise : «Je vais toujours l'ennuyer, ne fût-ce que pour un moment»; s'il le fait pour cette raison et non pour une autre, il y a p.

52. Si un bhikṣu en bonne santé, désirant se chauffer en plein air, brûle ou fait brûler des herbes, du bois, de la bouse de vache ou des balayures, il y a p.

54. Si un bhikṣu couche plus de deux nuits dans une chambre avec quelqu'un qui n'a pas reçu l'ordination, il y a p.[2].

[1] Cet article manque dans Puṇyatrāta.
[2] Cet article et le suivant sont dans l'ordre inverse du sanskrit.

V. Pāt. 54. [yaḥ punar bhikṣu](5)r dhārmike saṃghakāraṇīye cchandaṃ datvā tataḥ paçcāt kṣepadharmam āpadyeta pātayantikā.

55. yaḥ punar bhikṣur evaṃ vaded evam ahaṃ bhagava[to dharmaṃ deçitam ājānāmi] (6) ye antarāyikā dharmās tāṃ pratiṣevato (n)āla[m anta]rāyāyeti : sa bhikṣur bhikṣubhir evaṃ syād vacanīyo mā [tvam ā]yu[ṣmaṃ evaṃ vādī]s tathā hi bhagavato dha[rmo deçito ye a](7)ntarāyikā dharmas tāṃ pratiṣevato nālam antarāyāyeti mā bhagavantaṃ vivādīr mā bhagava[ntaṃ... na hi] sādhu [bha]gavatobhyākhyātaṃ bhavati na ca punar bhaga[vān evaṃ vaded anekaparyā] (Fol. 14[a]) y(e)ṇa bhagavatā anṭarāyikā dharmāḥ sa..... [antarā]yikā ity uktās tāṃç ca pratiṣevatolam antarāyāyeti niḥ(s)ṛ[ja]..... (2) bhikṣubhir ucyamānas tad vastu pratiniḥsṛje[d ity etat ku]çalaṃ na cet pratiniḥsṛje (*sic*) dvir api trir api samanuçā(si)tavyas [tasya vastunaḥ pratiniḥsargāya sa yāvat trir api

V. Pāt. 53. Si un bhikṣu, ayant donné son consentement à une décision du Saṃgha prise selon la Loi, la blâme ensuite, il y a p.

55. Si un bhikṣu parle ainsi : «Voici comment j'entends le sens de la Loi prêchée par le Buddha : Pratiquer les *antarāyikā dharmāḥ* ne peut nous barrer la Voie», les autres bhikṣus doivent l'admonester ainsi : «Vénérable, ne dis pas : Voici comment j'entends..., etc. Ne démens pas le Buddha, ne calomnie pas le Buddha! Ce n'est pas bien que de calomnier le Buddha! Le Buddha n'a pas parlé ainsi. Le Buddha de diverses façons a dit que la pratique des *antarāyikā dharmāḥ* barre réellement la Voie. Vénérable, renonce à cette vue erronée!» Si, admonesté de la sorte par les autres bhikṣus, ce bhikṣu persiste obstinément (dans son opinion) et n'y renonce

samanuçiṣyamā](3)ṇas tad vastu pratiniḥsṛjed ity evaṃ kuça- V. Pāt.
laṃ na cet pratiniḥsṛjet patayantikā. ৭

56. yaḥ punar bhikṣur [jānan tathāvādinā] pudgal[ena] akṛta[dharmeṇa] (4) pāpakena dṛṣṭigatena saṃbhuṃjīta vā saṃvased vā[1] tena vā sārdhaṃ sahāgāraçayyāṃ kalpayet pātayantikā.

57. çramaṇoddeça(ç c)ai(va)ṃ va(d)e[t tathāhaṃ bhagavato] dharmaṃ deçita(5)m ājānāmi yat kāmāṃ pratiṣevato nālam antarāyāyeti saḥ (*sic*) çramaṇoddeço bhikṣubhir evaṃ syād vacanīyo mā tvam āyuṣman çramaṇoddeça evaṃ vā[dıs tathāhaṃ bhaga](6)vato dharman deçitam ājānāmi yat kāmāṃ pratiṣevato nālam antarāyāyeti mā bhagavantaṃ vivādır mā bhagavantam abhyākhyāyır na hi bhaga(7)vān evaṃ vaded anekaparyāyeṇa bhagavatā... niḥsṛja tvaṃ çramaṇoddeça (Fol. 14[b])

[1] Var. B : *tathāvādinaṃ pudgalaṃ akṛtadharmāṇaṃ apratiniḥsṛṣṭakarmā...* — Fragm. 19 (*infra*, p. 556) : (*u*)*tkṣiptena saṃmanyet saṃmaset* (sic) *vā*.

pas, les bhikṣus doivent l'admonester une seconde et une troisième fois. S'il y renonce, c'est bien; sinon, il y a p. V. Pāt.

56. Si un bhikṣu sait qu'un tel parle ainsi, qu'il ne s'est pas repenti selon la Loi, qu'il a été rejeté parce qu'il ne renonce pas à ses vues erronées; et si (néanmoins) il le fréquente ou demeure avec lui dans la même maison, il y a p.

57. Si un çramaṇera parle ainsi : « Voici comment je comprends le sens de la Loi du Buddha : La pratique du *kāma* ne peut barrer la Voie », les bhikṣus doivent l'admonester ainsi : « Çramaṇera, ne dis pas : Voici comment..., etc. Ne démens pas le Buddha, ne calomnie pas le Buddha! Ce n'est pas bien de démentir le Buddha! Le Buddha n'a pas parlé ainsi. Le Buddha de diverses façons a dit que la pratique du *kāma* barre la Voie. Çramaṇera, abandonne cette vue erronée. » Si, admonesté de la sorte par les bhikṣus, le çramaṇera persiste obsti-

V. Pāt. ... m evaṃrūpam..... pāpakaṃ dṛ[ṣṭiga]tam..... [samanu] (2) [çāsi]tavyaṃ tasya vastunaḥ pratiniḥsargāya dvir api trir api samanuçiṣya[māṇas ta]t pratiniḥsṛ[jed ity eva]ṃ ku[çalaṃ na ce]d prati[niḥsṛjet sa çramaṇoddeço bhikṣubhir evaṃ](3)syā(d vaca)nīyaḥ adyāgreṇa te çramaṇoddeça na sa bhagavāṃ çāsta vyapadeṣṭavy[o ye] py anye bhikṣavaḥ samanubandhitavyā... (4)... sārdhaṃ dvirātraṃ sahāgāraçayyā sāpi te adyāgreṇa nāsti cara pareṇa [1] mohapuruṣa naçya na t[v]ayeha vastavyam iti : [yaḥ punar bhikṣuḥ.....] (5) taṃ çramaṇoddeçam upasthāpayed vā upalāḍayed [2] vā tena vā sārdhaṃ sahāgāraçayyāṃ kalpayet pātayantikā.

58. [ya]ḥ punar bhikṣu (*sic*) ratnaṃ [vā ratnasaṃmataṃ vā]... (6)s tam udgṛhṇīyād udgrāhayed vanya[trādhyārāmagatā]d vādhyāvāsagatād vā pātayantikā : adhyarāmagata[m

[1] Ceci ne confirme pas la correction de Rhys Davids : *pare* > *pi re*. Cf. V, 16.

[2] *upalāḍayati*, pour °*lālayati* «traiter affectueusement».

V. Pāt. nément (dans son opinion) et n'y renonce pas, les bhikṣus doivent l'exhorter une seconde et une troisième fois. S'il y renonce, tout est bien. S'il n'y renonce pas, les bhikṣus doivent lui parler ainsi : «Çramaṇera, à partir d'aujourd'hui ne dis plus : Le Buddha est mon maître. Tu ne dois plus aller à la suite des bhikṣus; tu ne dois plus, comme les autres çramaṇeras, passer avec les bhikṣus une ou deux nuits. Insensé! Sors! Disparais! Ne demeure plus ici!» Si ensuite un bhikṣu, sachant qu'il a affaire à un çramaṇera chassé, le favorise ou parle avec lui ou couche dans la même maison que lui, il y a p.

58. Si un bhikṣu ramasse ou fait ramasser un joyau ou ce qui a nom joyau, il y a p., excepté s'il le ramasse dans le monastère ou dans sa demeure. S'il le ramasse dans le mo-

adhyāvāsagataṃ vā] ratnaṃ vā [ratna]sammataṃ vā.....(7) V. Pāt.
udgrāhayitavyaṃ vā yas[ya bhaviṣyati sa] hariṣyatītīyaṃ tatra samīciḥ. ꣵ

59. na[vaṃ punar bhikṣuṇā cīvaraṃ] pratila[bhya trayāṇāṃ durvarṇikaraṇānām anyatamānyata](Fol. 15ᵃ)mam ādātavya(ṃ) nava(s)ya dur(varṇī)ka(raṇā)ya nīla[ṃ] vā kardamo vā kaḍiçāmo [1] vā anādā[ya] (c)e(d) (bh)ik(ṣu)s trayā(ṇāṃ) durvarṇīkaraṇānām anyatamānyatamaṃ durvarṇīkaraṇaṃ navaṃ cīvaraṃ [paribhuṃ](2)jīta pātayantikā. ꣶ [2]

60. ardhamāsakaṃ [snayīta anyatrasa]mayāt tad atikramataḥ pātayantikā : (tatrā)yaṃ samayaḥ..... [çe]ṣ[o] (grī)ṣmāṇāṃ pūrvo māso va[rṣāṇāṃ]... (3)... paridāghasamayaḥ avaçiṣṭaṃ glānasamayaḥ karmasamayo vātasamayo vṛṣṭisa[mayaḥ].... [m]ārgasamaya(ḥ) tatra samaya[ḥ].

[1] Pāli : *kāḷasāmaṃ*.

[2] Complété d'après le feuillet IX.

nastère ou dans sa demeure, il doit le faire dans cette pensée : V. Pāt.
« A qui est ceci ? Son propriétaire l'emportera. » Voilà comment il faut procéder.

59. Si un bhikṣu reçoit un vêtement neuf, il doit employer une des trois manières pour en détruire la belle couleur : en le rendant bleu, couleur de boue ou noir. Si un bhikṣu se fait un vêtement neuf sans employer un des trois modes pour en détruire la belle couleur, il y a p.

60. Si un bhikṣu se baigne à des intervalles de moins d'un demi-mois, il y a p., excepté s'il y a une raison. Raison : pendant un mois et demi à la fin du printemps et le premier mois de l'été — ces deux mois et demi s'appellent le temps de la chaleur; — quand on est malade, quand il y a du vent, quand il pleut, quand on travaille, quand on est en voyage : voilà ce qu'on appelle une raison.

V. Pāt. 61. [yaḥ punar bhikṣuḥ] (4) saṃcintya tiryagyonigataṃ prāṇinaṃ jīvitād vyaparopayet pātayantikā. १ (1)

62. yaḥ punar bhikṣur bhikṣoḥ saṃcintya kaukṛtyam upasaṃharet kaccid asya bhi(5)kṣor muhūrtam api tāvad aphāṣaṃ bhaved etad (2) eva pratyayaṃ kṛtvā nānyathāt pātayantikā. २

63. aṅgulipratodanāt pātayantikā.

64. [udake] harṣaṇāt pātaya(6)ntikā. ४

65. yaḥ punar bhikṣur mātṛgrāmeṇa sārdhaṃ sahāgāraçayyāṃ kalpayet pātayantikā. ५

66. yaḥ punar bhikṣur bhikṣuṃ bhīṣayed bhīṣāpayed vāntato hāsyaprekṣyam api pātaya(7)ntikā. ६

67. yaḥ punar bhikṣur bhikṣoḥ..... vā upānahaṃ vā sūcīgharaṃ vā anyatamānyatamaṃ vā jīvitapariṣkāram upani-

(1) Les articles 61-71 se retrouvent dans le feuillet X, qui a servi à combler quelques lacunes.

(2) Var. X : [*aphāṣam*] *sparçam bhaved idaṃ*.

V. Pāt. 61. Si un bhikṣu, de propos délibéré, ôte la vie à un animal, il y a p.

62. Si un bhikṣu, de propos délibéré, fait naître des doutes dans le cœur d'un autre bhikṣu, en se disant : «Je vais causer de l'ennui à ce bhikṣu, ne fût-ce que pour un moment»; s'il le fait dans cette intention et non dans une autre, il y a p.

63. Si un bhikṣu chatouille quelqu'un avec le doigt, il y a p.

64. Si un bhikṣu s'ébat dans l'eau, il y a p.

65. Si un bhikṣu couche la nuit dans la même maison qu'une femme, il y a p.

66. Si un bhikṣu effraie ou fait effrayer un autre bhikṣu, ne fût-ce que par plaisanterie, il y a p.

67. Si un bhiksu cache ou fait cacher les effets d'un autre

da[dhvād upanidhāpayed vānta]to hā(sya)prekṣyam api pātayantikā. V. Pāt.

68. (Fol. 15[b]) yaḥ punar bhikṣur bhikṣor vā bhikṣuṇyā vā çikṣamāṇāya vā çrāmaṇerasya vā çrāmaṇerikāyā vā cīvaram uddiçya tataḥ paççāt pratyuddhā(rya) paribhuṃjīta pātayantikā [1].

69. [yaḥ punar bhikṣur bhikṣu](2)m amūlakena saṃghāvaçeṣeṇa dharmeṇānudhvaṃsayet pātayantikā. ९

70. yaḥ punar bhikṣur mātṛgrāmeṇa sārdhaṃ saṃvidhāya samānamārgaṃ [2] pratipadyeta antato grāmāntaram api (3) pātayantikā. १०

71. yaḥ punar bhikṣuḥ steyasārthena sārdhaṃ saṃvidhāya samānamārgaṃ pratipadyetantato grāmāntaram api pātayantika. १ [3]

[1] Les articles 68-71 ont été complétés d'après le feuillet XII.

[2] Var. XI : *adhvamārgaṃ*.

[3] Les articles 71-74 ont été complétés d'après le feuillet XIII.

---

bhikṣu : pātra, robes, clefs, sandales, étui à aiguilles, ne fût-ce que par plaisanterie, il y a p. V. Pāt.

68. Si un bhikṣu donne une robe à un bhikṣu, à une bhikṣuṇī, à un çikṣamāṇa, à un çramaṇera, à une çramaṇerī, et la reprend ensuite brusquement [1] pour la porter lui-même, il y a p.

69. Si un bhikṣu accuse un autre bhikṣu, sans raison, d'un saṃghāvaçeṣa, il y a p.

70. Si un bhikṣu s'arrange avec une femme pour voyager avec elle sur la même route, ne fût-ce que jusqu'au (prochain) village, il y a p.

71. Si un bhikṣu s'arrange avec une troupe de brigands, etc.

[1] Il semble que le traducteur chinois ait traduit le mot *āpatyoddhārakaṃ*, «en l'enlevant par la force». Le pāli a *apaccuddhārakaṁ* = a-pratyuddhārakaṃ, «as a thing not (formally) given» (Rh. Davids). Cf. Childers, s. v. *paccuddhāro*.

V. Pāt. 72. yaḥ punar bhikṣur aparipūrṇaviṃçadvar[ṣaṃ] pudgalaṃ...(4)...ikabhāvenopasaṃpādayet[1] pātayantikā. २. sa ca pudgalonupasaṃpannas te ca bhikṣavo garhyā iyaṃ tatra samīciḥ.

73. yaḥ pu[nar] bhikṣuḥ pṛthivīṃ (5) [kha]nyāt khānayed vā[2] pātayantikā. ३

74. cāturmāsikā bhikṣuṇā pravāraṇā svīkartavyā anyatra nityapravāraṇāyā anyatra punaḥ punaḥ pravāraṇāyā (6) anyatra pratyayapravāraṇāyā[3] tatottaraṃ saṃ...yet pātayantikā. ४

75. yaḥ punar bhikṣuḥ prātimokṣasūtra uddiçyamāna evaṃ vaden nāhaṃ pu(7)dgalānāṃ mūḍhānāṃ duṣprajñānāṃ vaca(nān)i çikṣiṣyāmi nyān[4] ahaṃ bhikṣūṃ pra[kṣyāmi sūtradha]r[ān] vina[yadharān mātṛkādharān..... pātayantikā...

[1] Var. XIII : *pudgalaṃ bhikṣubhāvāyopasaṃpādayet.*

[2] Var. XIII : *bhikṣuḥ svahasta(ṃ) pṛthivīṃ khanyāt khānayed vā imaṃ khanaivaṃ vadet.*

[3] XIII : *pratyekapravāraṇāyā.*

[4] Corr. *çikṣiṣyāmy anyān.*

V. Pāt 72. Si un bhikṣu donne l'ordination à quelqu'un qui n'a pas encore vingt ans, il y a p. Cet homme ne sera pas admis dans l'ordre et les autres bhikṣus (assistants) seront blâmés. Voilà comment il faudra procéder.

73. Si un bhikṣu creuse la terre, la fait creuser ou la montre à un autre en disant : « Creuse! », il y a p.

74. Un bhikṣu peut accepter une invitation pour quatre mois; s'il dépasse ce temps, il y a p., excepté s'il est invité pour la vie, si l'invitation est répétée ou si elle est secrète.

75. Si un bhikṣu, pendant la récitation du Prātimokṣa, parle ainsi : « Je n'ai pas encore étudié ces préceptes : je dois d'abord consulter les bhikṣus qui connaissent les Sūtras, le Vinaya, l'Abhidharma », il y a p.

Si un bhikṣu désire obtenir le profit de la Loi, il doit étu-

bhi] (Fol. 16ᵃ) kṣuṇā tatra ca çikṣāyāṃ çikṣitavyaṃ [bhikṣavaç ca praṣṭa]vyāḥ sūtradharā vinayadharā mātṛ[kādharā] iyaṃ tatra sa[mīciḥ][1]. V. Pāt

76. [yaḥ punar bhikṣur bhi]kṣuṇāṃ kalahajātānāṃ bhaṇḍanajātā[nāṃ]... (2) gṛhītānāṃ vivādam āpannānāṃ tuṣṇīm upaçrutikas tiṣṭhed yad ete bhikṣavo vakṣyanti tad ahaṃ [çrut]yāvāpya dhārayiṣyāmīti pātayantikā[2].

77. [yaḥ punar bhikṣuḥ]..... (3) gatāyaṃ kathāyāṃ vartamān[āyāṃ] tūṣṇīm utthāya prakramet saṃtaṃ bhiksum anava[pṛchya[3] pātaya]ntikā.

78. [anādaravṛtt]āt[4] pātayantikā.

79. s[urāmaireya]madyapānā(4)t pātayantikā.

[1] Le texte de XIII, un peu différent de celui-ci, correspond exactement au pāli : *yaḥ punar bhikṣuḥ prātimokṣasūtroddiçyamāne evaṃ vaden na tāvad aham atra [çikṣā]yām çikṣiṣye yāvan na bhikṣūṃ prakṣyāmi sūtradharāṃ vinayadharāṃ mātṛkadharān iti pātayantikā ājñā(tā)kāmena bhikṣuṇā (tatra) çikṣāyāṃ çikṣitavyaṃ bhikṣavaḥ praṣṭavyā sūtradharā vinayadharā mātṛkadharā idaṃ bhadanta katham asya bhāṣitasya (ko)rtha iyaṃ tatra samīci.*

[2] Les articles 76-83 ont été complétés d'après le feuillet XIV.

[3] Cf. Pātimokkha, Pāc. 46 : *santaṃ bhikkhum anāpucchā.*

[4] Restitué d'après Vyutp., § 261, 81.

dier lors de la récitation du Prātimokṣa, et il doit aussi s'informer auprès des connaisseurs des Sutras, du Vinaya et de l'Abhidharma, en disant : «Vénérables ! quel est le sens de cette parole ?» Voilà comment on doit procéder. V. Pāt.

76. Si un bhikṣu, quand d'autres bhikṣus se querellent et se disputent, écoute en secret et en silence, en se disant : «Je me souviendrai de ce qu'ils disent», il y a p.

77. Si un bhikṣu se lève en silence et s'en va quand le Saṃgha tranche une question, il y a p.

78. Si un bhikṣu traite un autre bhikṣu à la légère, il y a p.

79. Si un bhikṣu boit du vin. il y a p.

V. Pāt. 80. yaḥ punar bhikṣur akāle grāmaṃ praviçet santam anava[pṛchya anyatra] pratyayāt pātayantikā. ८०

81. yaḥ pu[nar bhikṣuḥ]..... (5) pū(rva)nimantritaḥ pūrvabhaktaṃ paçcādbhaktaṃ kuleṣu cāritram āpadyeta pā-[tayantikā].

82. yaḥ puna[r bhikṣū rā]jñaḥ [k]ṣatriyasya mūrdhābhiṣiktasya aniṣkrānte rājñi (6) anirgṛhīteṣu ratneṣu indrakīle vā indrakīlabhūmiṃ vā samatikramed [anyatra ta]th[ā]rūpapratyayāt pātayantikā. ९ (1).

83. yaḥ (punar bhikṣur prātimo)[kṣasūtre uddiçya]māne evaṃ vaded idānīm ahaṃ j[ānā]mi....... (Fol. 16ᵇ) v(ā)d(o) bhūya iti tasya [ca bhi]kṣor na....... [kā]rayitavya utta[raṃ

(1) Le texte de cet article, selon le Vinaya des Mūla-Sarvāstivādins s'est conservé dans le Mākandikāvadāna (*Divyāvadāna*, p. 543): «yaḥ punar bhikṣur anirgatāyāṃ rajanyām anudgate 'ruṇe anirhṛteṣu ratneṣu ratnasammateṣu vā rājñaḥ kṣatriyasya mūrdhābhiṣiktasya indrakīlaṃ vā indrakīlasāmantaṃ vā samatikramed anyatra tadrūpāt pratyayāt pāyantikā».

V. Pāt. 80. Si un bhikṣu entre, en temps inopportun, dans un village, sans avoir prévenu un bon bhikṣu, il y a p., excepté s'il y a une raison plausible.

81. Si un bhikṣu est invité à un repas et si, avant ou après ce repas, il va manger dans une autre maison, il y a p.

82. Si un bhikṣu dépasse la porte ou le seuil d'un roi kṣatriya, qui a été sacré, quand l'aurore n'a pas encore paru et que les joyaux ne sont pas encore cachés, il y a p.

83. Si un bhikṣu, lors de la récitation du Prātimokṣa, parle ainsi : «C'est maintenant seulement que je me rends compte que cette règle est récitée chaque demi-mois dans le Prātimokṣasūtra»; et si les autres bhikṣus savent que ce bhikṣu a assisté tout au plus deux ou trois fois à la récitation du Prātimokṣa, et pas davantage, que ce bhikṣu, non seulement n'est pas déli-

ca tasya moha āropa]yitavyas tasya te āyuṣma[n..... dur- V. Pāt.
la]bdho na sula[bdh]o.....(2) anvardhamāsaṃ prātimokṣasūtroddiçyamāne na satkṛ[ṇoṣi]..... ekāgracittenāvahitaçr[otreṇa ?].....(3)m anvāhṛtya çṛṇoṣi yaṃ tasya saṃvejanāt pātayantikā.

84. yaḥ punar bhikṣur asthimayaṃ dantama[yaṃ] viṣāṇa[maya]ṃ vā sūcigharaṃ kārayet [pātayantikā]. (4)

85. pīṭhaṃ vā bhikṣuṇā mañcaṃ vā kārayatā sugatāṣṭāṅguliḥ [1] pramāṇā pād(ā) kārayitavyā a..... uttaraṃ kārayet [pātayantikā].

86. [yaḥ punar bhi](5)kṣus tūlasaṃstṛt(ā)ṃ çayyām avanahed avanāhayed vā pātayantikā. ६

87. varṣāçāṭīcīvaraṃ bhikṣuṇā [kāraya]tā pramā[ṇā].....

(1) Corr. *āṅgulipramāṇā*.

vré à cause de son ignorance, mais qu'aussi il mérite d'être V. Pāt.
traité selon la Loi pour la faute qu'il vient de commettre, ils doivent le blâmer ainsi : «Vénérable, tu viens de tomber dans la faute et de te nuire! Cela est mal, cela n'est pas bien! Pendant la récitation des préceptes, tu n'as pas de respect pour les préceptes; tu n'écoutes pas de tout cœur; à cause de cela, tu es coupable d'un péché p.»

84. Si un bhikṣu se fait un étui à aiguilles en os, en ivoire ou en corne, il y a p.

85. Si un bhikṣu veut se faire une chaise ou un lit, les pieds doivent avoir une hauteur de huit doigts, sans compter les degrés qui y accèdent. S'il dépasse cette mesure, il y a p.

86. Si un bhikṣu bourre ou fait bourrer son matelas de coton tula, il y a p.

87. Si un bhikṣu se fait un vêtement de pluie, il doit le faire selon une mesure fixe. Les mesures sont : en longueur,

V. Pāt. niya (6) dīrghataḥ ṣaḍ vitastayaḥ sugatavitastyā tiryak sārdhe dve tata uttaraṃ kārayet pātayantikā. ৩

88. ka[ṇḍ]upra[t]icchādanaṃ bhi[kṣuṇā]....... (7) ṇaṃ dīrghataç catasro vitastayaḥ sugata[vitastyā] tiryag dve tata uttaraṃ kārayet pātayantikā.

89. niṣīdanaṃ bhikṣu[ṇā kārayātā..... (Fol. 17[a]) d(īr)-ghat(o) vitasti dve sugatavitastyā tiryak sārdhavitasti[r da]çā-(nā)ñ ca vitastis tata uttaraṃ kā[rayet pātayantikā].

90. [yaḥ punar bhikṣuḥ sugatacīvarapramāṇaṃ cīvaraṃ kārayed utta](2)raṃ vā sugatacīvarāt pātayantikā : tatredaṃ sugatacīvarapramāṇaṃ dirghato nava vita[stayaḥ].....

[uddiṣṭā ma](3)yāyuṣmanto navati pātayantikā dharmās tatrāham āyuṣmataḥ pṛcchāmi kaccit sthā[tra pariçuddhā dvir api trir api pṛcchāmi kaccit sthātra pariçuddhāḥ pariçuddhā atrāyu](4)ṣmanto yasmāt tūṣṇīm evam evāhaṃ dhārayami ‖

V. Pāt. 6 empans du Sugata; en largeur, 2 empans 1/2 du Sugata. S'il dépasse cette mesure, il y a p.

88. Si un bhikṣu veut se faire un vêtement pour couvrir ses plaies, il doit le faire selon une mesure fixe. Les mesures sont : en longueur, 4 empans du Sugata; en largeur 2 1/2. S'il dépasse cette mesure, il y a p.

89. Si un bhikṣu se fait une natte, il doit la faire selon une mesure fixe. La voici : en longueur, 2 empans du Sugata; en largeur 1 1/2; pour la bordure, on ajoute un empan. S'il va au delà, il y a p.

90. Si un bhikṣu se fait une robe d'après la mesure de celle du Buddha ou la dépassant, il y a p. Voici les mesures de la robe du Buddha : en longueur, 9 empans du Sugata; en largeur, 6 empans. Voilà ce qu'on appelle les mesures de la robe du Sugata.

Vénérables, nous avons récité les 90 règles *pātayantikas*, etc.

ime punar āyuṣmantaç catvāraḥ [pratideçanīyā dharmā VI. Prati.
uddeçam āgacchanti]

1. [yaḥ pu](5)nar bhi(kṣu)r antargṛhaṃ piṇḍāya carantyā ajñātyā bhikṣuṇyāḥ santikāt svahast(aṃ) [khādanīyabhojanīyaṃ pratigṛhya khādet vā bhuñjīta vā pratideça](6)yitavyaṃ garhaṇīyam āyuṣmanta sthānam āpanno [smy asāṃpreyaṃ][1] pratideçanī[yam].

2. [bhikṣavaḥ punar eva kule](7)(ṣu) nimantritā bhuṃjīraṃ [tatra] ced bhikṣuṇī vyapadeçamānā sthitā syād ihodanaṃ. . . . . (Fol. 17^{b}). . [sā bhikṣu]ṇī bhikṣubhir evaṃ syād vacanīyā

[1] *asāṃpreya* (restitué ici d'après l'article 4 *infra*) a pour correspondant dans le texte pāli *asappāya* = a + sappāya (sk. saprāya), «avantageux, bienfaisant»; le sens de *prāya* «avantage» est sans doute dérivé de celui d'«abondance», par exemple : *salilappāyo*, «having abundance of water» (Childers). Quant à *asāṃpreya*, il ne peut se rattacher qu'à $\sqrt{prī}$ et doit signifier «odieux».

Vénérables, voici les quatre *pratideçanīyā dharmāḥ* qu'on VI. Pratid.
récite chaque demi-mois, lors de la récitation du Prātimokṣasūtra.

1. Si un bhikṣu bien portant accepte de sa propre main, dans la maison d'un laïque, de la nourriture d'une bhikṣuṇī qui n'est pas sa parente, il doit, en présence de tous les bhikṣus, confesser sa faute et dire : «Vénérables, je suis tombé dans une faute blâmable, dans ce qui est incorrect : cette faute qui demande confession, je la confesse.» Voilà le premier *pratideçanīya dharma*.

2. Des bhikṣus sont invités à un repas dans la maison d'un laïque. Si là se tient une bhikṣuṇī qui commande ainsi : «Donnez à ce bhikṣu du riz, donnez à celui-ci du carry!», alors les bhikṣus doivent dire à la bhikṣuṇī : «Sœur, tiens-toi tranquille tant que les moines n'ont pas fini de manger!» Si parmi les bhikṣus, pas un seul ne songe à dire : «Sœur. . . etc.»,

VI. Pratid. (ā)gamaya tāva... (2) [pratideçayitavyaṃ] sthāna[m āpanno s]m[i] a[sāṃpr]e[yaṃ prati]deçanīyam.

3. (3) yāni punas tāni (kulāni) ç[ai]kṣasaṃvṛtisaṃmatāni [ya]ḥ punar bhikṣus tathārūpebhyaḥ ku[lebhyaḥ çaikṣasaṃvṛtisaṃmate]bhyaḥ pūrvam animantritaḥ sa [khādanīya]bhojanīyaṃ pratigṛhṇīyāt tena bhi[kṣu](4)ṇā bhikṣūṇām antike pratideçayitavyaṃ garhaṇīyam āyuṣmanta sthānam āpannosmi [asāṃpreyaṃ] pratideçanīyam.

4. (5) yāni punas tāny āraṇyakāni çayyāsanāni bhavanti sāçaṃka[saṃma]tāni sa[pratibhayāni [1] yaḥ punar bhikṣus tathārūpe](6)(ṣv ā)raṇyakeṣu [2] çayyāsaneṣu pūrvam apratisaṃvit samāno bahir ārāmasya khādanīyabhoja[nīyaṃ svahastaṃ pratigṛhya aglāno khādet vā bhuñjīta vā] bhikṣūṇām antike (7) pratideçanīyam garhaṇīyam āyuṣmanta sthānam āpannosmy asāṃpreyaṃ pratideçanī(yam). 8

[1] XV : *sabhayasaṃmatāni saprati...*

[2] XV : *saṃghasyāraṇyakeṣu.*

VI. Pratid. ces bhikṣus doivent, en présence des autres bhikṣus, confesser leur faute, etc. Voilà le second *pratideçanīya dharma*.

3. Si dans une famille *çaikṣa*, que le Saṃgha a déclaré formellement être *çaikṣa*, un bhikṣu entre sans invitation et accepte de sa propre main de la nourriture, tout en sachant que c'est une famille *çaikṣa*, que le Saṃgha... etc., ce bhikṣu doit... etc. Voilà le troisième *pratideçanīya dharma*.

4. Un moine demeure dans la forêt, où il y a crainte et danger; s'il sait préalablement que c'est un endroit de crainte et de danger et qu'il ne l'ait pas encore fait déclarer tel par le Saṃgha, si ce n'est pas en dehors de sa demeure, mais dans sa demeure qu'il accepte de la nourriture, ce bhikṣu doit... etc. Voilà le quatrième *pratideçanīya dharma*.

uddiṣṭā mayā(Fol. 18ᵃ)yuṣmantaç catvāraḥ pratideçanīyā dharmās tatrā[ham āyuṣma]taḥ pṛcchāmi kaccit sthātra pariçuddhā dvir [api trir api pṛcchāmi kaccit sthātra pariçuddhāḥ pariçuddhā atrāyuṣmanto yasmād tūṣṇīm] (2) evam evāhaṃ dharayāmi ‖ VI. Pratid.

ime punar āyuṣmant[aḥ saṃbahu]lāḥ çaikṣā dharmā anvardhamāsaṃ prātimokṣasūtrodde[çam āgacchanti] [1] VII. Çaikṣ.

1. [nātyutkṛṣṭaṃ cīvaraṃ nivāsayiṣyāma iti] çikṣā (3) karaṇīyā. ৭ [2].

2. nātyavakṛṣṭaṃ cīvaraṃ nivāsayiṣyāma iti çikṣā karaṇīyā.

(1) Huit feuillets isolés (XVI-XXIII) et un fragment de la collection Stein (S.) [voir *supra*, p. 468] viennent ici se joindre au manuscrit principal, mais sans y ajouter beaucoup. Les courtes formules des *çaikṣā dharmāḥ* ne contenant, en général, qu'un mot caractéristique qui a souvent disparu, ce chapitre est en grande partie perdu. Nous donnons en regard de la version chinoise, partout où nous l'avons jugé possible, les équivalents sanskrits certains ou probables; mais comme l'ordre et le texte même des articles diffèrent selon les manuscrits cette reconstitution n'est qu'un essai provisoire.

(2) D'après Vyutp., § 263, 2.

Vénérables, nous avons récité les quatre *pratideçanīyā dharmāḥ*, etc. VI. Pratid.

Vénérables, voici les *çaikṣā dharmāḥ* qui, chaque demi-mois, sont récités dans le Prātimokṣasutra. VII. Çaiks.

1. Nous ne porterons pas le vêtement intérieur trop haut. Telle est la règle que nous observerons [1].

2. Nous ne porterons pas le vêtement intérieur trop bas.

(1) Cette formule termine tous les articles.

VII. Çaikṣ. 3. [na vikīrṇaṃ cīvaraṃ nivāsayiṣyāma i. ç. k.] [1].

4. [na nāgaçīrṣakaṃ (?)] (4) cīvaraṃ nivāsayiṣyāma i. ç. k. [2].

5. na tālapatraṃ cīvaraṃ nivā[sayiṣyāma i. ç. k.] [3].

6. na hastiçuṇḍaṃ cīvaraṃ nivāsa[yiṣyāma i. ç. k.] [4].

7. na kutmāṃsa(pi)ṇḍaṃ cīvaraṃ nivāsayiṣyāma i. ç. k. [5].

8. na kalāpakaṃ cīvaraṃ nivāsayiṣyāma i. ç. k. [6].

. . . .

12. [parimaṇḍalaṃ cīvaraṃ nivāsayiṣyāma i. ç. k.] [7].

(1) D'après XVII, à l'article 15 ci-dessous.

(2) *nāgaçīrṣakam* est le n° 7 de Vyutp.; il pourrait répondre au chinois «tête de hache».

(3) Dans XVI, *tālapattra* est numéroté 4, et *hastiçuṇḍa* 5; dans XVII, *tālapattra* = 4 et *hastiçuṇḍa* = 6; dans le chinois, ils ont les n°s 5 et 6.

(4) D'après XVI.

(5) Corr. *kulmāṣapiṇḍam* (Vyutp. 6) = chinois «boule de farine» (*kulmāṣa* «sour gruel»).

(6) D'après XVII (*kalāpaka*, «paquet, liasse», pourrait répondre aux «plis fins» du chinois). *Ibid.*, à la ligne suivante, on lit : . . .*milīmaṃ* (?) *cīvaraṃ nivāsayiṣyāma* . . . *na cūrṇasū* . . .

(7) D'après le pāli, 1 : *parimaṇḍalaṃ nivāsessāmi.*

VII. Çaikṣ. 3. Nous ne porterons pas le vêtement intérieur en désordre.

4. Nous ne porterons pas le vêtement intérieur en forme de tête de hache.

5. *Id.* en forme de tālapattra.

6. *Id.* en forme de trompe d'éléphant.

7. *Id.* en forme de boule de farine.

8. *Id.* avec des plis fins.

9. *Id.* en forme de deux oreilles.

10. *Id.* en forme de 生起.

11. *Id.* en forme de 細生踈.

12. Nous porterons le vêtement intérieur bien enroulé autour de nous.

13. [nātyutkṛṣṭaṃ cīvaraṃ prāvariṣyāma(?) i. ç. k.[1]] VII Çaikṣ.
14. nātyavakṛṣṭaṃ cīvaraṃ [prāva]riṣyāma i. ç. k.
15. na vikīrṇaṃ [cīvaraṃ prāvariṣyāma i. ç. k.]

. . . .

17. supraticchaṃna... [antargṛhaṃ pravekṣyāma i. ç. k.] (Vyutp. 11).
18. [supraticchanna... antargṛhe niṣatsyāma i. ç. k.]
19. [susaṃvṛtā antargṛhaṃ pravekṣyāma i. ç. k.] (Vyutp. 12).
20. [susaṃvṛtā antargṛhe niṣatsyāma i. ç. k.]
21. [anutkṣiptacakṣuṣontargṛhaṃ pravekṣyāma i. ç. k.] (Vyutp. 14).

[1] Les expressions des articles 1-3 (*nātyutkṛṣṭam, nātyavakṛṣṭam, na vikīrṇam*) sont répétées aux articles 13-15 sans qu'on voie clairement ce qui distingue ces deux séries. Selon la version chinoise, il s'agit, dans la première, du «vêtement intérieur», dans la deuxième, de la «robe», ce qui correspond bien aux termes de la Mahāvyutpatti : *nivāsanam* et *cīvaraṃ*; mais le feuillet XVII, qui répète *cīvaraṃ* dans les deux cas, montre que telle n'est point ici la vraie distinction. Il ne reste donc de différence possible que dans le verbe. Or les articles 1-2 du pāli nous offrent précisément une même formule avec deux verbes : *nivāsessāmi*, *pārupissāmi*. Nous pouvons donc conjecturer aux articles 13-15 *prāvariṣyāmaḥ* en contraste avec le *nivāsayiṣyāmaḥ* de 1-3.

---

13. Nous ne porterons pas la robe trop haute. VII. Çaikṣ.
14. *Id.* trop basse.
15. *Id.* en désordre.
16. Nous porterons la robe bien ajustée.
17. Nous entrerons dans les maisons des laïques le corps bien couvert.
18. Nous nous assoirons *id.*
19. Nous entrerons soigneusement dans les maisons des laïques.
20. Nous nous assoirons *id.*
21. Nous entrerons dans les maisons des laïques sans jeter les regards de côté.

VII. Çaikṣ. 22. [anutkṣiptacakṣuṣontargṛhe niṣatsyāma i. ç. k.]

. . . .

27. [alpaçabdā antargṛhaṃ pravekṣyāma i. ç. k.] (Vyutp. 13).

28. [alpaçabdā antargṛhe niṣatsyāma i. ç. k.]

. . . .

31. [nodguṇṭhikayā antargṛhaṃ pravekṣyāma i. ç. k.] (Vyutp. 16).

32. [nodguṇṭhikayā antargṛhe niṣatsyāma i. ç. k.[1]]

33. na veṣṭitaçirasontargṛhaṃ pravekṣyāma i. ç. k. (S.).

34. na veṣṭitaçirasontargṛhe niṣatsyāma i. ç. k.

35. [na skambhākṛtā antargṛhaṃ pravekṣyāma i. ç. k.[2]]

36. [na skambhākṛtā antargṛhe niṣatsyāma i. ç. k.]

37. [notkṛṣṭikākṛtā antargṛhaṃ pravekṣyāma i. ç. k.]

38. [notkṛṣṭikākṛtā antargṛhe niṣatsyāma i. ç. k.]

39. [na paryastikākṛtā antargṛhaṃ pravekṣyāma i. ç. k.]

40. [na paryastikākṛtā antargṛhe niṣatsyāma i. ç. k.]

[1] Dérivé de la racine *gunṭh* «envelopper».

[2] D'après Vyutp., 25. Pāli, 21, *kumbhakato* «les mains sur les hanches». S. *skambhākṛtā*.

VII. Çaikṣ. 22. Nous nous assoirons *id.*

23. Nous entrerons . . . sans renifler.

24. Nous nous assoirons *id.*

25. Nous entrerons . . . sans présomption.

26. Nous nous assoirons *id.*

27-28. Avec peu de bruit . . .

29-30. Sans nonchalance . . .

31-32. Sans nous couvrir la tête . . .

33-34. Sans nous voiler la tête . . .

35-36. Sans piquer les mains sur les hanches . . .

37-38. Sans avoir la poitrine découverte . . .

39-40. Sans avoir les reins découverts . . .

41. [nātyastikākṛtā antargṛhaṃ pravekṣyāma i. ç. k.] VII. Çaikṣ.
42. [nātyastikākṛtā antargṛhe niṣatsyāma i. ç. k.]
43. [na vinyastikākṛtā antargṛhaṃ pravekṣyāma i. ç. k.]
44. [na vinyastikākṛtā antargṛhe niṣatsyāma i. ç. k.]
45. [na vikṣiptikākṛtā antargṛhaṃ pravekṣyāma i. ç. k.]
46. [na vikṣiptikākṛtā antargṛhe niṣatsyāma i. ç. k.]
47. na bāhupracālakā antargṛhaṃ pravekṣyāma i. ç. k.[1].
48. na bāhupracālakā antargṛhe niṣatsyāma i. ç. k.
49. na cāṃsapracālakā antargṛhaṃ pravekṣyāma i. ç. k.
50. na cāṃsapracālakā antargṛhe niṣatsyāma i. ç. k.
51. na çirṣapracālakā antargṛhaṃ pravekṣyāma i. ç. k.
52. na çirṣapracālakā antargṛhe niṣatsyāma i. ç. k.
53. na kāyapracālakā antargṛhaṃ pravekṣyāma i. ç. k.
54. na kāyapracālakā antargṛhe niṣatsyāma i. ç. k.
55. na hastasaṃlagnikayā antargṛhaṃ pravekṣyāma i. ç. k.[2].
56. na hastasaṃlagnikayā antargṛhe niṣatsyama i. ç. k.
57. na viḍaṃgikayā antargṛhaṃ pravekṣyāma i. ç. k. (S.).
58. na viḍaṃgikayā antargṛhe niṣatsyāma i. ç. k.

[1] Les articles 47-54 sont fournis par le feuillet XVIII, avec les nos 7-14 (= 47-54).
[2] D'après S. et Vyutp. 30.

41-42. Sans relever la robe... VII. Çaikṣ
43-44. Sans relever la robe à gauche ou à droite...
45-46. Sans laisser flotter la robe...
47-48. Sans balancer les bras...
49-50. Sans remuer les épaules...
51-52. Sans remuer la tête...
53-54. Sans remuer le corps...
55-56. Sans entrelacer les mains...
57-58. Sans nous courber...

VII. Çaikṣ. 59. na pāde pādam ādāyāntargṛhaṃ pravekṣyāma i. ç. k. [1].

60. na pāde pādam ādāyāntargṛhe niṣatsyāma i. ç. k.

61. na pāṇau hanum upādāyāntargṛhe niṣatsyāma i. ç. k. gṛhiṇo hāsyaprekṣiṇaḥ [2].

62. satkṛtyaudanam pratigrahiṣyāma i. ç. k. [3].

63. satkṛtya sūpikaṃ pratigrahiṣyāma i. ç. k.

. . . .

65. samasūpikaṃ piṇḍapātaṃ paribhokṣyāma i. ç. k. (XXI et S.).

66. [na kavaḍacchedakaṃ piṇḍapātaṃ paribhokṣyāma i. ç. k. [4]]

67. na vyutkhaṇḍaçaḥ [5] piṇḍapataṃ paribhokṣyāma i. ç. k. (XXI).

(1) D'après S. et Vyutp. 37.

(2) D'après S.

(3) Vyutp. 40 n'a qu'un article : *satkṛtya piṇḍapātaṃ*. . .; de même le pāli : *sakkaccaṃ piṇḍapātaṃ*. . . A la différence de ces deux recensions, la nôtre, ainsi que S., distingue les deux éléments du *piṇḍapāta :* le riz (*odana*) et le carry (*sūpa*), comme le pāli lui-même le fait dans les articles suivants (Sekh. 36-37).

(4) Vyutp. 61. S. *kapaḍacchedakam.*

(5) S. *vyutkaṇṭhaça.*

VII. Çaikṣ. 59-60. Sans traîner les pieds. . .

61. Nous prendrons place dans les maisons des laïques sans appuyer nos joues dans nos paumes, car les laïques riraient de nous.

62. Nous recevrons du riz d'un cœur placide.

63. Nous recevrons du carry *id.*

64. Nous recevrons du riz sans laver notre pātra.

65. Nous mangerons du riz et du carry en égales proportions.

66. Nous mangerons sans couper de travers,

67. Sans choisir dans le pātra les bons morceaux,

68. nātimahadālopaṃ kariṣyāma i. ç. k. [1] (XX). VII. Çaikṣ.

69. parimaṇḍalam ālopaṃ kariṣyāma i. ç. k. (Vyutp. 50; S.).

70. nānāgate ālope mukhadvāraṃ vivariṣyāma i. ç. k. (XXI; Vyutp. 51; S.).

71. na sālopena mukhadvāreṇa vyāhariṣyāma i. ç. k. (S.).

. . . .

73. na çukārakaṃ piṇḍapātaṃ paribhokṣyāma i. ç. k. [2].

. . . .

75. nojjighraṃtaḥ [3] piṇḍapātaṃ paribhokṣyāma i. ç. k.

76. na ji(hvā)niççārakaṃ piṇḍapātaṃ paribhokṣyāma i. ç. k.

. . . .

78. na hastāvalehakaṃ piṇḍapātaṃ pa[ribhokṣyāma i. ç. k.] (XX).

79. na pātrāvalehakaṃ piṇḍapātaṃ paribhokṣyāma i. ç. k.

(1) S. *nātimahāntam ālopaṃ.*

(2) Cf. Vyutp. 55 : *ççukārakaṃ.* S. *cuccukārakaṃ.*

(3) C'est ainsi, pensons-nous, qu'il faut corriger la leçon de S. *norjighraṃta*, qui doit répondre à l'expression «sans renifler» de la version chinoise.

---

68. Sans faire de gros morceaux de riz, VII. Çaikṣ.

69. En faisant de petites boules,

70. En n'ouvrant la bouche que quand la nourriture est près d'elle,

71. Sans parler en mâchant,

72. Sans grignoter seulement la moitié des morceaux,

73. Sans faire de bruit en mâchant,

74. Sans avaler des bouchées non mâchées,

75. Sans renifler,

76. Sans tirer la langue,

77. Sans ronfler,

78. Sans nous lécher les mains,

79. Sans nettoyer le bol avec les doigts,

VII. Çaikṣ. 80. na çistavikiraṃ [1] piṇḍapātaṃ paribhokṣyāma i. ç. k.

81. na hastāvadhūnakaṃ piṇḍapātaṃ paribhokṣyāma i. ç. k. (XX, XIX).

82. na sāmiṣeṇa pāṇinā pānīyasthālakaṃ pratigṛhi[ṣyāma i. ç. k.] (XX).

83. [naudanena sū]paṃ praticchādayiṣyāmo bhūyaskāmatām upādāya iti çikṣā karaṇīyā (XX).

. . . .

85. [nāvadhyānaprekṣiṇāntarikasya bhikṣoḥ pātraṃ] vyavalokayiṣyāma i. ç. k. (XXI; Vyutp. 70).

86. pātrasaṃjñinaḥ piṇḍapātaṃ paribhokṣyāma i. ç. k. (XXI).

. . . .

88. na sāmiṣaṃ pātrodakam antargṛhe chorayiṣyāmo gṛhiṇam anavalokya i. ç. k. (XXI).

[1] Corr. *çiṣṭa*.

VII. Çaikṣ. 80. Sans jeter des morceaux,

81. Sans agiter les mains,

82. Sans avoir les doigts malpropres.

83. Il ne convient pas de couvrir de riz le carry et d'implorer du regard,

84. Ni de demander pour soi du riz ou du carry, si on n'est pas malade,

85. Ni de jeter des regards d'envie sur les bols des moines.

86. Nous mangerons en regardant placidement le bol,

87. Sans précipitation.

88. Nous ne laverons pas notre bol en jetant l'eau dans la maison du laïque, excepté si le dānapati le dit.

89. [nāçvārūḍhasyāglānasya dharmaṃ deçayiṣyāma i. ç. k.[1]] VII. Çaikṣ.

90. [notpathena gacchantaḥ purato gacchato dharmaṃ deçayiṣyāma i. ç. k.] (Vyutp. 81).

91. [na pura]to gacchataḥ pṛṣṭhatonugacchanta aglānasya dharmaṃ deçayiṣyāma i. ç. k. (A, 19ᵇ, 4; XXII).

92. [na niccāsane niṣa]ṇṇā uccāsane niṣaṇṇasyā(glānas)ya dharmaṃ deçayiṣyāma i. ç. k. (A, 19ᵇ, 6).

93. na sthitā niṣaṇṇasya aglāna[sya dharmaṃ deçayiṣyāma i. ç. k.] (XXII).

94. [na niṣaṇṇā nipannasya dharmaṃ deçayiṣyāma i. ç. k.] (Vyutp. 78).

95. [nāvaguṇṭhitaçiraso dharmaṃ deçayiṣyāma i. ç. k.[2]]

[1] Vyutp. 92 : *nāçvārūḍhāya*... Les articles 91 et suivants montrent que, dans notre texte, les datifs de la Mahāvyutpatti sont remplacés par des génitifs.

[2] Cet article paraît répondre aux articles 87-89 de la Mahāvyutpatti : *uṣṇīṣaçirase*, *khola°*, *maulī°*, «la tête couverte d'un turban, d'un casque, d'une couronne». Le pāli n'a, comme notre texte, que deux articles : 66, *veṭhitasīsassa* ; 67, *oguṇṭhita°*.

89. Nous ne prêcherons pas la Loi à un homme à cheval, s'il n'est malade. VII. Çaikṣ.

90. Si quelqu'un est au milieu du chemin et un bhikṣu en dehors du chemin, le bhikṣu ne doit pas lui prêcher la Loi, s'il n'est malade.

91. Si quelqu'un est placé devant et le bhikṣu derrière, *id.*

92. Si quelqu'un est placé en haut et le bhikṣu en bas, *id.*

93. Si quelqu'un est assis et le bhikṣu debout, *id.*

94. Si quelqu'un est couché et le bhikṣu assis, *id.*

95. Un bhikṣu ne doit pas prêcher la Loi à quelqu'un qui a la tête couverte,

VII. Çaikṣ. 96. [na vestitaçiraso dharmaṃ deçayiṣyāma i. ç. k.] (Vyutp. 90).

97. [na skambhākṛtasya dharmaṃ deçayiṣyāma i. ç. k.]

98. notkṛṣtikākṛtasya aglānasya dharmaṃ deçayiṣyāma i. ç. k. (1).

99. [na paryastikākṛtasya aglānasya dharmaṃ deçayiṣyāma i. ç. k. (2)]

100. [nātyastikākṛtasya aglānasya dharmaṃ deçayiṣyāma i. ç. k.]

101. [na vinyastikākṛtasya aglānasya dharmaṃ deçayiṣyāma i. ç. k.]

102. [na vikṣiptikākṛtasya aglānasya dharmaṃ deçayiṣyāma i. ç. k.]

103. [na pādukārūḍhasya aglānasya dharmaṃ deçayiṣyāma i. ç. k.]

104. na sopāhanakasya aglānasya dharmaṃ deçayiṣyāma i. ç. k.

(1) D'après XXII. Cette leçon donne par analogie la forme des articles suivants, dont l'expression caractéristique reproduit celle des articles 37-46 (voir *supra*).

(2) XIX[b] : *na pallatthikā*...

VII. Çaikṣ. 96. Qui a la tête voilée,

97. Qui pique les mains sur les hanches,

98. Qui a la poitrine découverte,

99. Qui a les reins découverts,

100. Qui a retroussé sa robe,

101. Qui a retroussé sa robe à gauche et à droite,

102. Qui laisse flotter sa robe,

103. Qui porte des sandales,

104. Qui porte des sandales de cuir,

105. [na d]aṇḍapāṇer aglānasya dharmaṃ deçayiṣyāma i. ç. k.] (A, 21ª, 5). VII. Çaikṣ.

106. [na chattrapāṇer aglānasya dharmaṃ deçayiṣyāma i. ç. k.] (Vyutp. 97).

107. [na çastrapāṇer aglānasya dharmaṃ deçayiṣyāma i. ç. k.] (Vyutp. 98).

108. [na khaḍgapāṇer aglānasya dharmaṃ deçayiṣyāma i. ç. k.] (Vyutp. 99).

109. [nāyudhapāṇer aglānasya dharmaṃ deçayiṣyāma i. ç. k.] (Vyutp. 100).

110. [nāglānāḥ saharitapradeça uccāraprasrāvaṃ kheṭaṃ siṅghāṇakaṃ vāntaṃ viriktaṃ chorayiṣyāma i. ç. k.] (Vyutp. 104).

111. [nāglānā udaka uccāraprasrāvaṃ kheṭaṃ siṅghāṇakaṃ vāntaṃ viriktaṃ chorayiṣyāma i. ç. k.] (Vyutp. 103).

112. [nāglānā utthitā uccāraprasrāvaṃ kariṣyāma i. ç. k.] (Vyutp. 102).

113. [nāsādhikaṃ] p(au)ruṣaṃ vṛkṣam ā(rok)ṣyāmonyatra pratyayād iti çikṣā karaṇīyā. (A, fol. 21ᵇ, 2; Vyutp. 105).

105. Qui porte un bâton, VII. Çaikṣ.

106. Une ombrelle,

107. Une épée de 5 pieds,

108. Un petit couteau,

109. Un arc, des flèches ou d'autres armes.

110. Nous ne ferons pas nos grandes et nos petites nécessités et nous ne cracherons pas sur de l'herbe vivante,

111. Dans de l'eau pure.

112. Nous ne ferons pas nos petites nécessités en nous tenant debout.

113. En passant devant un arbre, nous n'y grimperons pas, excepté en cas de grand besoin.

VII. Çaikṣ. uddiṣṭā mayā[yuṣmanto saṃbahulā çaikṣā dharmā tatrāham āyuṣmataḥ pṛcchāmi kaccit sthātra pariçuddhā] dvi(r api)trir api pṛcchāmi kaccit sthātra pariçu[ddhā pariçuddhā ta]trāyuṣmanto ya[smāt tūṣṇīm evam evāhaṃ dharayāmi.]

VIII. Adhik. [ime punar āyuṣmantaḥ sapta adhikaraṇaçamathā dharmā] (4) anvardhamāsaṃ prātimokṣasūtre uddiçyamāne [uddeçam āgacchanti]..... (5)... amūḍhavinayād..... (6-7)... [uddiṣṭā mayāyuṣmantaḥ, etc.]

VII. Çaikṣ. Vénérables, je viens de réciter les *çaikṣā dharmāḥ*, etc.

VIII. Adhik. Vénérables, voici les sept règles pour éteindre les disputes, règles qui doivent être récitées chaque demi-mois dans le Prātimokṣasūtra :

1. S'il est nécessaire d'employer la procédure de la «présence», il faut employer la procédure de la «présence».

2. S'il est nécessaire d'employer la procédure du «souvenir», il faut etc.

3. S'il est nécessaire d'employer la procédure de la «non-folie», il faut etc.

4. S'il est nécessaire d'employer la procédure de la «confession de la faute», il faut etc.

5. S'il est nécessaire d'employer la procédure de la «recherche de la faute», il faut etc.

6. S'il est nécessaire d'employer la procédure de la «recherche multiple de la faute», il faut etc.

7. Pour les disputes qui s'élèvent au sein du Saṃgha, il faut les extirper par la procédure qui a nom «couvrir la terre avec des herbes».

Vénérables, nous avons récité les sept règles, etc.

(Fol. 22[a]) [uddiṣṭam āyuṣmanto nidānaṃ uddiṣṭāç catvāro pārājikā dharmā uddiṣṭā trayodaça saṃghavaçesā dharmā uddiṣṭau dvāv aniyatau dharmau, uddiṣṭā triṃçan niḥsargikā pātayantikā dharmā, (2) uddiṣṭā navati pātayantikā dharmā uddistāç catvāraḥ pratideçanīyā dharmā uddiṣṭāḥ saṃbahulāḥ çaikṣā dharmā uddiṣṭāḥ saptādhikaraṇaçamathā dharmāḥ] (3) etāvat tasya bhagavataḥ sūtr(ā)gataṃ sūtraparyāpa(nnaṃ) [prātimokṣasūtroddeçe anvardhamāsam uddiçyamāne uddeçam āgacchati]. . . . . (4) (ekāgrai)r ekoddeçair ekak(ṣī)rodakībhūtair iti çikṣā karaṇīyā.

1. Vipaçyī nāma bhagavāṃ sarvagranthapramo[kṣakaḥ?]

. . . .

2. kṣāntiḥ paramaṃ tapas titīkṣā
nirvāṇaṃ paramaṃ vadanti buddhāḥ

Vénérables, nous avons récité le Nidāna, les quatre Pārājikas, les treize Saṃghāvaçeṣas, les deux Aniyatas, les trente Niḥsargikas pātayantikas, les quatre-vingt-dix Pātayantikas, les quatre Pratideçanīyas, tous les Çaikṣas et les sept règles d'après lesquelles on éteint les disputes. Tout cela se trouve dans le Prātimokṣasūtra du Buddha et y est récité chaque demi-mois. Pour le reste, suivez les préceptes et les règles de la Voie. Vénérables qui êtes présents ici, mettez de tout cœur votre joie dans l'absence de disputes! Ayez *une* discipline et *une* voie, et soyez ensemble en harmonie comme l'eau et le lait, et vous serez en paix. Allez en paix!

Vipaçyin, le Buddha Tathāgata Anuttarasaṃyaksaṃbuddha, entouré de 6,200,000 bhikṣus, a prononcé ce Prātimokṣa :

La patience est la plus haute vertu;
Le Nirvāṇa est déclaré par les Buddhas le but le plus haut;

[na] hi pravra[jitaḥ paropaghātī
çra]maṇo [bhavati pa]raṃ viheṭhayan[1] ||

3\. . . . . . . [Çikhī ma]hāmuniḥ |
dharmacakraṃ pravarttayitvā prātimokṣam adeçayat || 3

4\. cakṣuṣmān viṣamānī[va vidyamāne parākrame] |
paṇḍito jīvalokesmin pāpāni [parivarjayet][2] ||

5\. [Viçvabhūr] (bhagavāṃ) buddho viçvabhūtahito jinaḥ |
asamosamasamo nāthaḥ pratimokṣam adeça[yat] ||

6\. [anupavādonupaghātaḥ prātimokṣe ca saṃvaraḥ |

(1) Cf. Dhammapada, 184.
(2) Udānam, V, 3; Udānavarga tib., XXVIII, 13.

Si un religieux trouble les autres,
Il ne mérite pas le nom de çramaṇa

Çikhin, le Buddha. . ., entouré de 800,000 bhikṣus, a prononcé ce Prātimokṣa :

Ainsi qu'un homme aux yeux sains
Peut éviter les passages dangereux et les mauvais sentiers,
De même dans le monde un homme doué d'intelligence
Peut fuir loin de tous les péchés.

Viçvabhū[1], le Buddha. . ., entouré de 100,000 bhikṣus, a prononcé ce Prātimokṣa :

Ne pas troubler les autres, ne pas énumérer leurs fautes,
Vivre comme il est commandé dans les Préceptes,
Manger avec mesure et modération,

(1) Le texte chinois porte par erreur Vipaçyin.

mātrajñatā ca bhakteṣu prāntaṃ ca çayanāsanam |
adhicitte ca āyoga etad buddhasya çāsanam] (1) ||

7. (Fol. 22b)..... (Krakucchando) jñānava...

8. [yathāpi bhramaraḥ] (2) puṣpād varṇagandhāv aheṭhayan |
paraiti rasam ādāya tathā grāmaṃ muniç caret || ꣵ

9. na pare[ṣāṃ vilomāni na pareṣāṃ] kṛtā[kṛtam |
ātmanas tu samīkṣeta samāni viṣamāni ca] (2) ||

(1) Udānavarga tib., trad. Rockhill, XXXI, 54 (A) et XXXII, 30 (B); Udānavarga sanskrit dans La Vallée Poussin, *Documents sanscrits de la seconde collection M. A. Stein, J.R.A.S.*, 1912, p. 376 (C); Dhammapada, 185 (D). Dans ces diverses versions, les pādas 3-6 de la stance (qui est une ṣaṭpādī) sont constants, mais les pādas 1-2 diffèrent:

A. Speak no abuse, do no harm, be firm in the observance of the Pratimoxa.

B. Learn contentment and to control the senses; consider well what is necessary to salvation.

C. Saṃtuṣṭir indriyair guptiḥ prātimokṣe ca saṃvaraḥ.

D. Anupavādo anupaghāto pātimokkhe ca saṃvaro.

Notre texte correspond à A et D.

(2) Udānavarga, XVIII, 7-8; Dhp. 49-50.

Se réjouir à demeurer dans la solitude,
Avoir un cœur pur et rechercher avec énergie la perfection,
Voilà ce que réclame l'enseignement des Buddhas.

Krakucchanda, le Buddha..., entouré de 40,000 bhikṣus, a prononcé ce Prātimokṣa :

Telle qu'une abeille qui butine les fleurs,
N'en détruit pas l'éclat et le parfum,
Et en emporte seulement le nectar,
Ainsi le bhikṣu qui entre dans le village.

Ne ruinez pas les affaires des autres,
Ne vous occupez pas de ce qu'ils font et de ce qu'ils laissent;
Ne vous occupez que de votre propre conduite :
Examinez bien si elle est bonne ou mauvaise.

10. (3) avabhāsādīçaḥ sarvanaiṣkramyapuruṣottamaḥ |
Çrī-Kanakamunir buddhaḥ çaṃ....... ||

11. [a]dhice[tasi mā pramadyataḥ
pratataṃ maunapadeṣu çikṣataḥ |
(4) çokā na bhavanti tāyino hy
apaçāntasya sadā smṛtātmanaḥ [1] || ११

12. sarvasaṃpattisaṃpannaḥ sarva... samudgataḥ |
Kāçyapo. . . . . ||

13. (5) [sarvapāpasyākaraṇaṃ] kuçalasyopasaṃpadaḥ |
sucittaparyavadānam etad buddhasya çāsanam [2] ||

14. Çākyasiṃho. . . . . |
(6). . . . . ||१४

[1] Udānavarga, IV, 7 (S. Lévi, *L'Apramāda-varga, étude sur les recensions des Dharmapadas*, *J.A.*, sept.-oct. 1912, p. 242).

[2] Dhp. 183. Cf. *Three Buddhist Inscriptions in Swāt* (*E. I.*, IV, 135).

Kanakamuni, le Buddha..., entouré de 30,000 bhikṣus, a prononcé ce Prātimokṣa :

Si l'on veut avoir un cœur pur et sans frivolité,
Il faut étudier avec persévérance la bonne loi des sages;
Celui qui a gagné le calme de la sagesse et un cœur placide
N'aura plus jamais ni souci ni chagrin.

Kaçyapa, le Buddha..., entouré de 20,000 bhikṣus, a prononcé ce Prātimokṣa :

S'abstenir de tout ce qui est mal,
Acquérir la plénitude de ce qui est bien,
Purifier ses intentions :
Voilà l'enseignement du Buddha.

Çākyamuni, le Buddha..., entouré de 1,250 religieux éminents, a prononcé ce Prātimokṣa :

Garder pur son corps, quel bonheur!
Garder pure sa bouche, quel bonheur!
Garder pure sa pensée, quel bonheur!

15. kā[yena saṃvaraḥ sādhuḥ sādhur vācā ca saṃvaraḥ |
manasā saṃvaraḥ sādhuḥ sādhuḥ sarvatra saṃvaraḥ |
sarvatra saṃvṛto bhikṣuḥ sarvaduḥkhāt pramucyate][1] ||

16. [vācānurakṣī manasā susaṃvṛtaḥ
kāyena caivākuçalaṃ na kuryāt |
etaṃ çubhaṃ karmapathaṃ viçodhayann
ārādhayen mārgam ṛṣipraveditam] [2] ||

17. [ākruṣṭena na pratyākroṣṭavyaṃ
roṣitena na pratiroṣitavyam |
bhaṇḍitena na pratibhaṇḍitavyaṃ
tāḍitena na pratitāḍitavyam] [3] ||

(1) Cf. Udānavarga, VII, 11; Dhp. 361.

(2) Udānavarga, VII, 12. Texte communiqué par M. Sylvain Lévi d'après un ms. Pelliot. Cf. *Three Buddhist Inscriptions in Swāt* (*E. I.*, IV, 135). Var : *b.* na kurvan. *c.* etās trāyin (*sic*) karmapathān viçodhya.

(3) D'après Vyutp. 269 (çramaṇadharmāḥ).

Le bhikṣu qui garde pures ces trois choses
Échappe à tous les péchés;
Le bhikṣu qui garde pures sa pensée et sa bouche,
Son corps ne tombera dans aucun péché :
Les actes de ces trois-là étant devenus purs,
Il obtiendra la Voie qu'ont obtenue les Nobles.

Frappé et injurié, il ne se venge pas,
Les envieux et les haineux ne lui inspirent pas de haine.
Il demeure apaisé parmi ceux que domine la colère;
Il endure le mal, mais ne le rend pas.

Ces sept Buddhas vénérés dans le monde
Avaient apporté le salut aux créatures.
Le Prātimokṣasūtra qu'ils ont exposé,
Je viens de le réciter longuement.

INDEX DU PRĀTIMOKṢASŪTRA [1].

aṃsapracālaka, VII, 49, 50.
akāla, V. 37 (°khādanīyabhojanīyam); 80 (akāle grāmaṃ praviçet).
akṛtanirikta, V, 34, 35.
aṅgulipratodana, V, 63.
acelaka, V, 44.
atyavakṛṣta, VII, 2, 14 (cīvaram).
atyastikākṛta, VII, 42-43, 100.
atyutkṛṣṭa, VII, 1, 13 (cīvaram).
adattādāna, I, 2.
adhikaraṇa, II, 9, 10; V, 4; °çamathā, VIII.
adhi-sthā, V, 20 (adhiṣṭhahet).
adhvamārga, *adhvāna*°, IV, 16; V, 36, 70, n.
ananyathāt, V, 16, 17, 51.
anādaravṛtta, V, 78.
aniyata (dharma), III, 1, 2.
anīkadarçana, V, 47.
anutkṣiptacakṣus, VII, 21, 22.
anudhvaṃsayati, II, 8, 9; V, 69.
anupasaṃpanna, V, 6, 7, 8, 53, 72.
anupraskandya, °*skadya*, V, 17, 42.
antarāyikā dharmāḥ, V, 55.
anyavādaviheṭhana, V, 13.
apakarṣavāda, V, 1.
aparipūrṇaviṃçadvarṣa, V, 72.
apārājikiya, II, 8, 9.
apravārita, IV, 9, 24.
aphāṣa, V, 62.
abhiṣakta, V, 16, 48.
alaṃkaraṇīya, III, 1.
alpaçabda, VII, 27, 28.
avaguṇṭhitaçiras, VII, 96.
avacanīya, II, 13.
avadhyānakṣepaṇa, V, 12.
ava-vad, V, 21-23.
açvārūḍha, VII, 89.
asabhya, II, 3; III, 2 (vāc).
asāṃpreya, VI, 1-4.
ākoṭhayati, IV, 4.
ātmoddeçika (vihāra), II, 7.
āpattivyutthāpana, II, 13.
ā-bṛh, II, 13, p. 488 (ābṛhyāt, ābrahitavya, anābṛhita).
āyudhapāṇi, VII, 109.
āraṇyaka, IV, 28 (bhikṣu); VI, 4 (çayyāsanāni).
ārāmika, IV, 10.
ālopa, VII, 68, 69, 70.
āvāsa, II, 11.
āsana, III, 1; V, 43 (rahasi praticchannam); V, 42 (āsanaṃ kalpayet); VII, 92 (ucca, nicca).
āsādana, *āsādita*, V, 35.
āhāra, V, 39.
āhāryapādaka, V, 18.
indrakīla, V, 82.
uccāraprasrāva, VII, 110, 111, 112.
ujjighran, VII, 75.
utkṛṣṭikākṛta, VII, 37, 38, 98.
utkoṭayati, V, 1.
uttaramanuṣyadharmāḥ, V, 7, n.
udaka, V, 39 (adinna); 19, 41 (saprāṇaka); 64 (udake harṣaṇam); VII, 88 (pātrodaka), 111 (uccāraprasrāvam).
udguṇṭhikā, VII, 31-32 (°kayā).
udyuktā, *udyūthikā* (senā), V, 45, 47.
udyoṭita, V, 51.
upalāḍayati, V, 57.
upānah, V, 66.
upāsaka, IV, 10.

[1] Le chiffre romain renvoie à la section, et le chiffre arabe à l'article; I = Pārājikā II = Saṃghāvaçeṣā; III = Aniyatau; IV = Niḥsargikā pātayantikā; V = Pātayantikā VI = Pratideçanīyā; VII = Çaikṣā; VIII = Adhikaraṇaçamathā.

upāsikā, III, 1, 2.
ekavasathoṣita, V, 32.
eḍakaloman, IV, 12, 13, 16, 17.
odana, VII, 62, 83.
kathā, V, 77.
kaṭhina, IV, 1, 2, 3.
kaṇḍupraticchādana, V, 88.
kardama, V, 59.
kalahajāta, V, 76.
kalāpaka, VII, 8.
kalpika, IV, 10.
kalyāṇakāmatā, IV, 9, 14, 15, 22.
kavaḍacchedaka, VII, 66.
kāḍiçāma, V, 59 (App. n° II, kāḍaçyāma).
kāya, II, 4 (°paricaryā); VII, 53-54 (°pracālakam).
kuṭipramāṇa, II, 6.
kulmāṣapiṇḍa, VII, 7.
kuladūṣaka, II, 11.
kaukṛtya, V, 62.
kauçeyasaṃstara, IV, 11.
krayavikraya, IV, 20.
kṣatriya, V, 82.
kṣīra, V, 40; II, 10-11, p. 539 (kṣīrodaka).
kṣudrakānukṣudrakāṇi çikṣāpadāni, V, 10.
kṣepadharma, V, 54.
khaḍgapāṇi, VII, 108.
khan, V, 73 (pṛthivīṃ khanyāt).
khādanīyabhojanīya, V, 34, 35 (akṛtaniriktam); V, 37 (akālam); V, 44 (acelakasya dadyāt).
kheṭa, VII, 110.
gaṇabhojana, V, 36.
gṛhapati, IV, 6-9, 10; °*patnī*, ibid.
gocarika, IV, 13.
grāma, II, 12; V, 24, 70, 71, 80.
grīṣma, IV, 26; V, 60.
glāna, IV, 30; V, 36 (°samaya).
cīvara, IV, 1-3 (niṣṭhitacīvaram); 4 (bhikṣuṇyā dhāvayet); 5 (bhikṣuṇyāḥ pratigṛhṇīyāt); 6-7 (gṛhapatiṃ vijñāpayet); 8-10 (cīvaracetanakāni); 23-24 (tantravāyena vāyayet); 25 (ācchindyāt); 26 (varṣāçāṭīcīvaram); 27 (anāgatāyāṃ prāvaraṇāyām; V, 26, 27 (bhikṣuṇyāḥ kuryāt, dadyāt); 59 (navam c.); 68 (pratyuddhārya); 90 (sugata°); IV, 27; V, 36 (cīvarakāla).
chattrapāṇi, VII, 106.
chanda, II, 11 (chandagāmin); V, 54 (chandaṃ dadāti).
jihvāniçcārakam, VII, 76.
jīvitapariṣkāra, V, 67.
tantravāya, IV, 23, 24.
tālapatra, VII, 5.
tiryagyonigata, °*gatā*, I, 1 (maithunaṃ dharmaṃ pratisevita); V, 61 (jīvitād vyaparopayet).
taila, IV, 30; V, 40.
daṇḍapāṇi, VII, 105.
dantakāṣṭha, V, 39.
durvarṇīkaraṇa, IV, 15; V, 59.
duṣṭhula, II, 3; III, 2 (vāc); V, 8, 50 (āpatti).
dūta, IV, 10.
dṛṣṭigata, V, 56.
doṣa, II, 8, 9, 11.
dvārakoça, V, 20.
dharma, V, 5, 6; VII, 89, 109.
dharmavādin, II, 11.
dhvajāgra, V, 47.
navanīta, V, 40.
nāgaçīrṣaka, VII, 4.
nāvādhirohaṇa, V, 25, 36.
, III, 1; V, 28-29.
niṣīdana, IV, 15; V, 89.
niḥsargikā pātayantikā dharmāḥ, IV, 1 et suiv.
nīla, V, 59.
naiḥsargikā. Voir *niḥsargikā*.
paraṃparabhojana, V, 31.
paribhogīya, °*bhogika*, IV, 22.
parimaṇḍala, VII, 12 (cīvara), 69 (ālopa).

parivarttaka, IV, 5.
parivāsa, II, 13.
parivrājaka, °*vrājikā*, V, 44.
pariṣad, II, 13; IV, 22.
paryastikākṛta, VII, 43-44, 101.
paçcādbhakta, V, 81.
pātayantika, III, 1-2. °kā dharmāḥ. V, 1 et suiv.
pātra, IV, 21 (atirikta); 22 (ūnapañcabandhana); 25 (pātram āchindyāt); V, 33 (pātrapūrā); VII, 79 (pātrāvalehakam); VII, 85 (p. vyavalokayiṣyāmaḥ); 86 (pātrasaṃjñin); 88 (pātrodakam).
pāda, VII, 59-60 (pāde pādam ādāya).
pādukārūḍha, VII, 103.
pāpasamācāra, II, 11.
pārājika, II, 8-9; III, 1. pārājikā dharmāḥ, I, 1 et suiv.
piṇḍapāta, IV, 24; V, 30; VII, 65-67.
pīṭha, V, 18, 85.
punaḥkarman, V, 4.
pūrvabhakta, V, 81.
paiçunya, V, 1.
pratideçanīyā dharmāḥ, VI, 1-4.
prathamāpatti, II, 13.
pravāraṇā, V, 74; IV, 7 (pravārayet).
prahāra, V, 48.
prātimokṣa, Nid.
prātimokṣasūtra, Nid., V, 9, 75, 83.
phāṇita, IV, 30.
phāṣa, *phāṣaka*, p. 476; II, 10; V, 51.
balāgra, V, 47.
bāhupracālaka, VII, 47-48.
bījagrāma, V, 11.
brahmacarya, II, 8.
brāhmaṇa, IV, 10.
bhaṇḍanajāta, V, 76.
bhayagāmin, II, 11.
bhikṣā, V, 51.
bhikṣuṇī, IV, 4, 17 (dhāvayet); 15 (cīvaraṃ pratigṛhṇīyāt); V, 21, 22, 23 (avavadet); 24 (mārgam); 25 (nāvam); 26, 27 (cīvaraṃ kuryāt, dadyāt); 28 (niṣadyām); 30 (paripācitaṃ piṇḍapātam); 68 (cīvaraṃ pratyuddhārya); VI, 1 (khādanīyabhojanīyaṃ pratigṛhya), 2.
bhiṣayati, V, 66.
ma, V, 11.
bhūtam, V, 7.
bhaiṣajya, IV, 30.
bhojana, V, 40.
mañca, V, 18, 85.
matsya, V, 40.
madhu, IV, 30.
maraṇa, I, 3 (m. anusaṃvarṇayati).
mahallaka, V, 20 (vihāra).
mahāsamāja, V, 36.
māṃsavallūra, V, 40.
mātṛkādhara, V, 75.
mātṛgrāma, III, 2 (kāyasaṃsarga); 3 (duṣṭhulayā vācā); 4 (kāyaparicaryām); III, 1-2; V, 29 (niṣadyām); V, 5 (dharmaṃ deçayet); 65 (sahāgāraçayyām); 70 (mārgam).
mānatva, II, 13.
mārga, V, 24, 70, 71 (samāna°).
mṛṣāvāda, Nid.; V, 1.
maithuna, I, 1 (maithunaṃ dharmam); III, 2 (maithunopasaṃhitā vāc).
yāvatṛtīyakā āpatti, II, 13.
ratna, V, 58 (ratnam udgṛhṇīyāt); 82 (anirgṛhīteṣu ratneṣu).
rājan, *rājamahāmātra*, IV, 10; V, 82.
rūpya, IV, 18, 19.
varṣāçāṭī, IV, 26; V, 87.
vānta, VII, 110, 111.
vārṣa (= varṣa), IV, 14.
vikīrṇa, VII, 3, 15 (cīvara).
vikṣiptikākṛta, VII, 45, 46, 102.
viḍaṅgikā, VII, 57-58 (°kayā).

vitasti, IV, 15; V, 89, 90.
vinayadhara, V, 75.
vinayavādin, II, 11.
vinyastikākṛta, VII, 43, 44,
virikta, VII, 110, 111.
vihāyasikuṭikā, V, 18.
vihāra, II, 67; V, 20.
viheṭhana, V, 13.
vṛkṣa, VII, 113.
veṣṭitaçiras, VII, 33-34, 95.
vaiyyāpatyakara, IV, 10.
vyagravādin, II, 11.
vy-apa-diç, IV, 10; V, 57.
vyāyamāna, IV, 10.
vyutkhaṇḍaçaḥ, VII, 67.
çayyā, V, 15, 17, 53, 86.
çastrapāṇi, VII, 107.
çikṣamāṇa, V, 68.
çikṣāpada, II, 13; V, 10.
çiṣṭavikiram, VII, 80.
çīrṣapracālaka, VII, 49-50.
çukāraka, VII, 75.
çukravisarga, II, 1.
çuddhakāra, IV, 12, 13.
çaikṣa, VI, 3 (°saṃvṛtisaṃmata); çaikṣā dharmāḥ, VII.
çramaṇa, V, 36 (°bhaktasamaya); 57 (°uddeça).
çrāddheyavacanā (upāsikā), III, 1, 2.
çrāmaṇera, *çrāmaṇerikā*, V, 68.
saṃstara, IV, 11-15.
saṃgka, II, 10 (°bheda); IV, 2, 14; V, 8 (°saṃmati).
saṃghāvaçeṣa, III, 1, 12; V, 69; °çeṣā dharmāḥ, II, 1 et suiv.
satkar, V, 83 (na satkṛṇoṣi); VII, 62, 63 (satkṛtya odanaṃ, sūpam).
saṃnihitavarjanam, V, 38.
sabhojana, V, 42-43 (kula).
samaya, IV, 6; V, 24, 31, 60.
samīci, IV, 10, 22; V, 33, 58, 72.
sarpis, IV, 30; V, 40.
sasvāmika (vihāra), II, 7.
sahāgāraçayyā, V, 56, 57, 65.
sāṃghika, IV, 14; V, 9 (lābha); 15-18 (vihāra).
sāmiṣa, VII, 82 (pāṇi); 88 (pātrodakam).
sālopa (mukhadvāra), VII, 71.
siṅghānaka, VII, 110, 111.
sīmā, IV, 28.
sugata, IV, 15; V, 89 (°vitasti); V, 85 (°aṣṭāṅguli); 90 (°cīvaram).
supraticchanna, VII, 17, 18.
surā, V, 79.
susaṃvṛta, VII, 19, 20.
sūcīghara, V, 67, 84.
sūtradhara, V, 75.
sūpa, VII, 63, 65, 83.
senā, V, 45-47.
sopāhanaka, VII, 104.
skambhākṛta, VII, 35, 97.
steyasārtha, V, 71.
snāyati, V, 60.
hastasaṃlagnika, VII, 55, 56 (°kayā).
hastāvadhūnaka, VII, 81.
hastiçuṇḍa, VII, 6.
hāsyaprekṣin, VII, 61; hāsyaprekṣyam, V, 66-67.

APPENDICE.

I. Fragment du Bhikṣuṇī-Prātimokṣa.

Fragment d'un feuillet (coté 496, 16) de 0 m. 065 de hauteur, mutilé à droite et à gauche, et dont la partie subsistante mesure 0 m. 16. Il y a quatre lignes au recto et au verso.

Le texte fait partie du *Bhikṣuṇī-prātimokṣa-sūtra*; il contient seulement la fin d'un article et le commencement d'un autre, mais tous deux peuvent être identifiés sans difficulté : ce sont deux articles de la section *Saṃghāvaçeṣa* définissant l'infraction commise par une bhikṣuṇī qui accuse une autre bhikṣuṇī d'un péché *pārājika*, soit sans aucune raison, soit en profitant d'une circonstance accessoire d'un fait étranger à l'affaire.

Ces articles n'ont pas leurs correspondants dans le *Bhikkhuṇīpātimokkha*, mais seulement dans le *Bhikkhupātimokkha*, Saṃghādisesa, 8-9 (= *Bhikṣuprātimokṣa*, Saṃghāvaçeṣa, 8-9); mais ils se retrouvent dans le *Bhikṣuṇīprātimokṣa* tibétain, Saṃghāvaçeṣa, 2-3 (trad. W. Rockhill, p. 12) :

« 2. Si une bhikṣhuṇî, par colère et méchanceté, accuse une bhikṣhuṇî, qui est sans péché, d'un péché entraînant son excommunication, pensant lui faire ainsi abandonner une vie de pureté, et si, à un autre moment, étant questionnée ou n'étant pas questionnée, elle confesse qu'elle a agi sans motif, poussée seulement par la colère et la malice, alors, après qu'elle aura confessé sa faute, c'est un Saṃghâdisesa.

« Si une bhikṣhuṇî, par colère et malice, donne une fausse interprétation aux actes d'une bhikṣhuṇî qui est sans péché, de manière à l'accuser d'un péché entraînant excommunication

(*pârâjikâ*), pensant lui faire ainsi abandonner une vie de pureté; et si, à un autre moment, étant questionnée ou n'étant pas questionnée, elle confesse, etc. c'est un Saṃghâdisesa. »

A

(1) a[sa]manuyujyamānā (v)ā amūlam eva ta[d adhikaraṇaṃ]
(2) [bhava]ti bhikṣuṇī doṣa[ṃ] pratiṣṭhāya doṣādhi...
(3) ... dharmaḥ prathamāpattiḥ saṃghavaçeṣa niḥsa...
(4) ... yā punar bhikṣuṇī duṣ(ṭado)ṣād apratīta anyathā...

B

(1) [adhi]karaṇasya kañcid eva leçaleçamātram upā[dāya]
(2) [apārā]jikīṃ bhikṣuṇīṃ pārājikena dharmeṇa a[nudhvaṃsayet]
(3) ... nāma brahmacaryaṃ cyāvayiṣye sā pare[ṇa samayena]
(4) [samanu]yujyamānā vā [a]samanuyujyamānā [vā]...

II. Fragment du commentaire sur le Prātimokṣa.

Le feuillet 500, 38 a 9 centimètres de haut et 20 centimètres de long; il est intact dans le sens de la hauteur mais mutilé aux deux extrémités. Il contient six lignes au recto et au verso.

Quelque incomplet que soit le texte, on peut reconnaître qu'il se composait de trois parties :

1° Préambule sous forme de récit : des bhikṣus viennent de loin trouver le Buddha et lui soumettent un cas de discipline;

2° Promulgation de la règle de la « décoloration des robes », qui est le pācittiya 58 du Pātimokkha pāli, la pātayantikā 59 du Prātimokṣa sanskrit ;

3° Glose sur les détails de la règle.

Cette disposition est exactement celle que suit le Suttavibhaṅga, et on peut admettre que notre feuillet appartient à cette section du Vinaya, bien qu'il ne coïncide pas avec le pāli.

A

(1) ... bhagavatāṃ āgantukā bhikṣavaḥ ebhiḥ padavyaṃjanaiḥ satkṛtya pra... (2) (a)tha bhagavān etasmin nidāne apūrvakasya ca nidāne saṃghaṃ saṃnipā[tya]... (3) ... samādānasya ca çaikṣāyāḥ çikṣāsamādānasya ca... (4) ... çikṣāpadaṃ prajñāpayiṣyāmi saṃghasaṃgrahāya evaṃ... (5) ... *(a)nyatamānyatamaṃ durvarṇīkaraṇam ādātavyaṃ nīlaṃ vā karda[maṃ vā kāḍaçyāmaṃ vā anādāya ced bhikṣus trayāṇāṃ durvarṇīkaraṇānām anyatamānyatamaṃ durvarṇ]īkaraṇaṃ navaṃ cīvaraṃ paribhuṃjīta pātayantikā* ‖ purāṇaṃ ca...

B

(1) ..... kalpaḥ kardamaṃ kāḍaçyāmaṃ kardamasya dvividhaḥ kalpa[ḥ] nīlaṃ... (2)*... [kā]ḍaçyāmaṃ lohitasya trividhaḥ kalpaḥ nīlaṃ kardamaṃ kāḍaçyāmaṃ... (3) ... avyutthitasyāvaraṇakṛtyaṃ karoti tenāha : ... (4) ... pātayantikā : prajñāpayati āpadyate pātayantikaṃ... (5) ... [ā]padyate duṣkṛtāṃ bhikṣuḥ kṛtakalpe cīvare akṛtakalpāni khaṇḍa(kha)... (6) ... (ti) pratyekāni kalpāni kartavyāni (bhi)kṣukṛtakalpāc cīvarāt cchinnaṃ c(ī)[varaṃ]...

III. Fragments du Saptadharmaka[1].

Nous avons publié dans le *Journal asiatique* (novembre-décembre 1911) des fragments correspondant au Mahāvagga, I, 38, 47 et 67, et contenus dans deux feuillets provenant de Koutcha. Depuis lors, le dépouillement des manuscrits Pelliot a fait apparaître un troisième feuillet du même manuscrit (496,9), qui fait suite aux deux premiers : en effet les deux récits qu'il renferme se trouvent dans le Vinaya des Sarvāsti-

[1] La version chinoise donne à la partie du Vinaya qui correspond aux six premières sections du Mahāvagga pāli le titre de 七法 Saptadharmaka, parce qu'elle divise en deux sections le 5° vastu du pāli. En prenant les termes sanskrits tels qu'ils sont donnés dans la Mahāvyutpatti, § 276 (où toutefois l'ordre est différent, puisqu'il reproduit celui du canon des Mūla-Sarvāstivādins), on a donc : 1° Pravrajyāvastu, 2° Poṣadha°, 3° Pravāraṇā°, 4° Varṣā°, 5° Carma°, 6° Bhaiṣajya°, 7° Cīvara°.

vādins, Trip. jap., XVI, 4, p. 36ᵃ, col. 15, après ceux des deux premiers feuillets (*ibid.*, p. 33-35).

Avant d'en donner le texte, nous devons revenir sur ceux qui précèdent pour apporter à notre premier travail quelques compléments nécessaires.

Le second récit (feuillet II)[1], qui introduit la défense d'admettre dans le Saṃgha un esclave non affranchi, est incom-

[1] Sur le premier morceau, nous n'avons à ajouter que quelques mots au sujet d'une explication suggérée par M. Oldenberg pour un terme un peu équivoque qui s'y rencontre dans le membre de phrase : «teṣām anyatīrthikaparivrājakānāṃ *santam* avarṇaḥ bhāṣitavyaḥ.» (Oldenberg, *Studien zur Geschichte des buddhistischen Kanon*, dans *Nachrichten der k. Ges. d. Wiss. zu Göttingen*, Phil.-hist. Kl., 1912, Heft 2, p. 174). Nous avions cru voir dans *santam* un équivalent de *purataḥ* dans la formule parallèle : «anyatīrthikapūrvakasya purataḥ buddhasya varṇaḥ bhāṣitavyaḥ». M. Oldenberg objecte avec raison que «le caractère hiératique du style ne permet pas d'admettre un changement de l'expression»; il préfère considérer *santam* comme signifiant «conformément à la vérité», tout en reconnaissant que l'emploi de ce mot est «un peu libre au point de vue de la syntaxe». Il semble que la syntaxe ne soit pas seule ici en cause, mais aussi la morphologie, puisque la signification proposée suppose un neutre adverbial à forme prâkrite. Or les prâkritismes sont extrêmement rares dans nos textes, et avant de recourir à cette méthode d'interprétation, il est logique d'épuiser d'abord les possibilités du sanskrit. Nous sommes d'autant plus en droit d'hésiter que le rédacteur du Prātimokṣa a eu précisément l'occasion d'exprimer l'idée supposée par M. Oldenberg, dans Pāt. 7, où il parle du moine qui se vante de pouvoirs surnaturels *conformément à la vérité* : mais le terme qu'il emploie à cette occasion n'est pas *santam*, c'est *bhūtam*. Par ailleurs le mot *santam* se rencontre plusieurs fois dans les textes : Vyutp., § 263, 71 : «na sāmiṣam udakam antargṛhe chorayiṣyāmas santaṃ gṛhiṇam anavalokya»; Prātimokṣa, Pāt. 77 : «prakramet santaṃ bhikṣum anava[pṛchya ?]»; 80 : grāmaṃ praviçet santam anava[pṛchya]». De même Pātimokkha, Pāc. 46 et 85 : «santaṃ bhikkhum anapucchā». Buddhaghosa explique ainsi ce terme (Comm. sur le Suttavibhaṅga, Pāc. 46, éd. de Rangoon, p. 110) : «*santaṃ bhikkhun* ti ettha kittāvatā santo hoti kittāvatā asanto ti? anto vihāre yattha katthaci ṭhitassa ca kulāni payirupāsanacittam uppannaṃ tato paṭṭhāya yaṃ passe vā abhimukhe vā passati yassa sakkā hoti pakativacanena ārocetum ayaṃ santo nāma; ito c'ito ca pariyesitvā ārocanakiccaṃ nāma n'atthi; yo hi evaṃ pariyesitabbo so asanto yeva». *Santo* signifie donc pour Buddhaghosa «présent, qui se trouve là». Telle n'est pas toutefois l'interprétation de Kumārajīva qui, dans sa version du Prātimokṣa, traduit *santam* par «bon» 善. Il nous paraît que le sens de Buddhaghosa est préférable et qu'il

plet du commencement. Voici ce début résumé d'après la version chinoise (Trip. jap., XIV, 4, p. 34 r°)[1] : Le Buddha se trouvait à Rājagṛha. Upananda le Çākyaputra permit à un esclave non affranchi d'entrer dans l'Ordre. Peu de temps après, ce bhikṣu entra à Rājagṛha pour y mendier; son ancien maître le vit et l'arrêta. Le bhikṣu poussa les hauts cris; une grande foule s'assembla[2] et demanda : «Qu'y a-t-il?» Le maître dit : «Celui-ci est mon esclave; sans que je l'aie «affranchi, il s'est fait moine.»... Ils dirent en colère : «Ces «çramaṇas fils du Çākya sont donc le lieu de la sécurité (*abhai-*«*ravaṃ sthānam*) pour qu'il ne soit permis de rien dire «quand un esclave se fait moine sans la permission de son «maître!» Etc.

Le cas suivant est celui d'un débiteur non libéré par son créancier et ordonné par Upananda. La teneur est la même.

Le récit du feuillet III est particulièrement intéressant en ce qu'il montre bien, selon la très juste remarque de M. Oldenberg, cette «epische Ausführlichkeit», étrangère au Vinaya pāli et qui, par contre, s'amplifie jusqu'à l'exagération dans celui des Mūla-Sarvāstivadins. Aussi croyons-nous devoir reproduire *in extenso* la traduction de M. Huber, d'après le Trip. jap., XVI, 4, p. 35 r° :

Le Buddha était à Çrāvastī. En ce temps-là des bhikṣuṇīs se rendaient du pays de Kosala au pays de Çrāvastī. Dans un bois d'arbres sālas il y avait des brigands qui commettaient des crimes. Ils pillèrent les bhikṣuṇīs et les souillèrent. Leur mauvaise réputation se répandait

peut très bien s'appliquer à notre texte. Quant au choix de deux expressions distinctes, *purataḥ* et *santam*, il peut, croyons-nous, se justifier par le fait que les moines louent le Buddha *en présence* du nouveau converti, tandis qu'ils critiquent ses anciens maîtres *en s'adressant à lui*.

[1] Tous ces extraits de la version chinoise sont dus à l'obligeance de M. Ed. Huber.

[2] A la lumière du chinois, nous pouvons compléter ainsi la ligne 1 : *uccaçabdaḥ kṛtaḥ mahājanaḥ saṃnipatitaḥ taṃ gṛhapatiṃ*...

dans la ville et le pays. Soit par la force du roi, soit par la force des villages, tous les brigands furent arrêtés. Un seul réussit à s'enfuir dans le pays de Sāketa. Il se rendit auprès des bhikṣus et leur dit : «Vénérables, donnez-moi l'ordination!» Les bhikṣus, sans réfléchir, la lui donnèrent. D'après une habitude constante des Buddhas, il y a une grande réunion à deux époques : au dernier mois du printemps et au dernier mois de l'été. Au dernier mois du printemps, au moment d'entrer en retraite, les moines de tous les pays viennent pour écouter le Buddha expliquer la Loi, afin de la méditer dans leur cœur et de s'en réjouir pendant la retraite d'été. C'est la première grande réunion. Le dernier mois de l'été, après la retraite, le Parivāra et la confection des robes, ils prennent leur robe et leur pātra et se rendent auprès du Buddha en se disant : «Depuis longtemps je n'ai pas vu le Sugata!» C'est la seconde grande réunion. Les bhikṣus de Sāketa, après le Parivāra et la confection des robes, prirent leur robe et leur pātra dans l'intention de se rendre à Çrāvastī. Le nouveau moine leur dit : «Je désire aller avec vous.» Les bhikṣus lui répondirent : «A ton aise!» Il alla donc avec eux. En chemin, les bhikṣus aperçurent le bois de sālas. Se souvenant, ils dirent : «Dans ce bois de sālas, il y avait jadis des brigands méchants qui commettaient des crimes. Ils ont pillé des nonnes et les ont souillées.» Le nouveau moine dit : «Vénérables, ces brigands étaient mes associés et mes amis. Moi aussi, j'ai commis ces abominations.» Les bhikṣus ne savaient que dire. Au cours de leur voyage ils finirent par arriver à Çrāvastī et se rendirent auprès du Buddha... Alors ils racontèrent cette affaire au Buddha. Le Buddha convoqua à ce propos la Communauté. Et il dit aux bhikṣus : «Ce brigand du bois de sālas a commis un grand crime. Il a pillé des nonnes et commis le péché d'impureté. Ce brigand a commis un grand crime. Pourquoi? Parmi ces nonnes, beaucoup avaient obtenu l'état d'*arhatī*. Il les a souillées. Il ne convient pas de lui permettre de sortir du monde et de lui conférer l'ordination. Si on l'a laissé sortir du monde et s'il a reçu l'ordination, il faut l'expulser. Pourquoi? Un homme qui a souillé des nonnes ne doit pas exister dans le Saddharma et le Vinaya.»

Le récit suivant qui commence à la fin de ce feuillet correspond à Mahāvagga, I, 62. C'est l'histoire d'un riche bourgeois de Çrāvastī qui est subitement ruiné : il perd tout son bien; sa femme, ses enfants, ses serviteurs meurent. Il se dit : «Les çramaṇas Çākyaputrīyas vivent heureux et sans souci.» Il se

déguise en moine, s'introduit furtivement dans le Saṃgha et y demeure comme un voleur (pāli : *theyyasaṃvāsako*). Les moines découvrent la fraude, etc.

Le nouveau feuillet contient un récit parallèle, correspondant à Mahāvagga, I, 63. Des brigands, embusqués dans un bois de sālas commettent toutes sortes de crimes : ils massacrent des bhikṣus. On les arrête, mais l'un d'entre eux parvient à s'échapper et se fait recevoir dans l'Ordre. Le hasard le fait assister à l'exécution de ses complices. Quand il voit leur tête tomber et leur sang couler, il se dit : « Voilà ce qui me serait arrivé si je n'étais entré dans l'Ordre ! » A cette pensée, il s'évanouit. Les bhikṣus le raniment en lui jetant de l'eau au visage. Il reprend ses sens et, en réponse à leurs questions, avoue la vérité. Même conclusion que plus haut.

Suit l'histoire bien connue du Nāga qui prend la forme humaine pour se faire recevoir moine et qui, pendant son sommeil, reprend son corps de serpent au grand effroi de son compagnon de cellule (Mahāvagga, I, 63).

Voici le texte du feuillet :

A

(1) ... yadā teṣāṃ corāṇāṃ çiraḥ cchitvā (r)udhiraṃ prathi(v)yāṃ nisiktaṃ (*sic*) tadā tasya nav(o)pasa[ṃpannasya]... (2) ... çiraḥ chitvā rudhiraṃ pṛthivyāṃ nisiktam abhaviṣyat tasya mūrcchā jātā | sa mūrcchitvā pṛthivyāṃ patitaḥ sa tair bhikṣu[bhiḥ]... (3) ... smṛtiḥ pratilabdhā ta (e)vam āhur āyuṣmaṃ kiṃ te duḥkha kā as(pa)rça kiṃ vā te bādhate : api ca na tvayedaṃ pāpaka[ṃ]... (4) ... karaṇāya cetitam | sa evam āha : āyuṣmantaḥ kiṃ jānīta kim etat yais (tat) sālava(n)e corair asaṃya[tair vi](5)[pratipannair bhikṣavo jīvitād vya]-(paropitā) mama te corā vayas(y)ā sakhāyakā sāmodikā | aham api tatraivāsīt mayāpi tat pāpakaṃ karma kṛ[tam]... (6) .. karaṇaṃ bhagavato vistareṇāroci(ta)m | atha bhagavāṃ etasmiṃ nidāne etasmiṃ prakaraṇe saṃghaṃ [saṃnipātya]...

B

(1) ... [yai]s tad bhikṣavaḥ sālavane coraiḥ asaṃyataiḥ vipratipannaiḥ bhikṣavo ..... tā jīvitād vyaparopit[ā] bahu [taiç corair] (2) [apuṇyaṃ prasūtaṃ yena jīvitād vyaparopitās te] bhikṣavorhaṃtaḥ arhadghātako nāmaiṣaḥ naiṣa pravrājayitavyaḥ nopasaṃpādayitavyaḥ pravrajitopasaṃpa[nno] (3) [nāçayitavyaḥ tat kasmā]ddhetor anabhirūḍhadharmā hi : arhadghātaka asmiṃ dharmavinaye ||

buddho bhagavāṃ Çrāvastyāṃ viharati An[āthapiṇḍikasyārāme] (4) ... [a]bhiprasannaḥ sa svakena nāgabhogena ṛtīyate jehṛyate vicarati vijugupsate svakena nāgabhogena... (5) ... mā(naḥ) svakād (bha)vanād abhyudgamya manuṣyavarṇam ātmānam abhinirmīya | sa bhikṣūn upasaṃkramyaivam āha : a... ga... (6) ... [sa tair anumatyā]h[ṛ]tya pravrājitaḥ tatas tasya nāgasya atya ... sya (ca) navopasaṃpannasya.....

Nous classerons sous la même rubrique que les précédents, un feuillet coté DA, FM 5 *b*, 1, mutilé à une extrémité, dont la partie restante est longue de 31 centimètres et la hauteur de 9 centimètres; il contient six lignes à la page. L'ordre des deux faces est incertain.

Ce texte fait partie d'un règlement sur la Pravāraṇā, l'invitation à la critique que les moines doivent s'adresser à la fin du Varṣa, et traite de la procédure à suivre en cas de maladie d'un moine. Il se trouve dans Trip. jap., XVI, 4, 46ᵃ, et correspond au Mahāvagga pāli, IV, 3 et suiv., mais les détails des deux textes diffèrent entièrement.

A

(1) .... (2) ... vijñaptyā dadā(ti)...[vā?]gvijñaptyā adattā bhavati pravāraṇā : sarvasaṃghena taṃ pradeçaṃ gaṃtavyam sa vā... (3) [bhi](kṣu)bhiḥ vyagraiḥ pravāra... atha te bhikṣavo vyagrā pravārayaṃti : sarve te bhikṣava sāpattika sāti[cā?]rāḥ || (4)... [pra]vāraṇāyām dvau bhikṣūṃ (*sic*) prativasata... pravāraṇā (ā)netavya (*sic*) | ubhābhyāṃ tābhyām ekadhye[1] sannipatya traiv[ācikena] (5) ...

[1] *ekadhye*, *ekadhyam* (Vyutp., 245, 343), forme prâkrite du skr. *aikadhye*, *aikadhyam* « à la fois, ensemble », pāli *ekajjham*.

[anyata]rasminn āvāse tataḥ pravāraṇāyāṃ saṃbahulā bhikṣavaḥ prativasanti na teṣāṃ pravāraṇā ānetavyā sarvais tai... (6) ... yitavyam evam eva || ihānyatarasminn āvāse tataḥ pravāraṇāyāṃ catvāro bhikṣavaḥ prativasaṃti na (t)e...

B

..... redhye saṃnipatya ... vācikena pravārayitavyam evam eva || ihānyatarasminn āvāse tataḥ pravāraṇā... (2) pravāraṇā ānetavyā sarvais tair bhikṣubhir ekadhye saṃnipātya pravārāpakān saṃmanyitvā vistareṇa pravārayi... (3) [pravā]raṇāsthāne bhikṣavaḥ saṃnipatitā bhavaṃti yathāsu[kha]ṃ [ta]tra glānakānā[ṃ] mahallakānāṃ pravāraṇā āne[tavyā]... (4) ... yati ā(n)ītā bhavati [pravāra]ṇā eko dvayo saṃbahulānāṃ caturnāṃ yāvatāṃ nāmāni gotrāṇi smara[nt]i tāvat... (5) ... [pravā]raṇāhārakaḥ pra ... ṇā na gṛhṇāti : anyasya dātavyā | pravāraṇākālaṃ karoti āgārikam... (6) ... tikarṣāya pāpikayā... apratiniḥ... asaṃvā(sa)ṃ...

ADDENDA.

De nouveaux fragments, trouvés au cours de l'impression, ont été utilisés dans le texte, généralement sans mention expresse :

DÉSIGNATION dans LA PRÉSENTE ÉDITION.	COTE de LA PIÈCE ORIGINALE.	PLACE dans LE PRĀTIMOKṢA.
*I	DA, 25	Pār. 4.
I².	DA.	Saṃgh. 1-2.
I²ᵇⁱˢ	DA, 442	Saṃgh. 1-2.
I³.	DA.	Pār. 4-Saṃgh. 4.
I³ᵇⁱˢ	DA.	Niḥs. 4-5.
I⁴.	DA, FM, 5 b. 1	Niḥs. 10.
I⁵.	DA.	Niḥs. 10.
I⁶.	DA.	Niḥs. 14-15.
II*.	DA.	Niḥs. 16-22.
III*	DA.	Niḥs. 22-25.
IV*	DA.	Niḥs. 24-28.
VIII*	DA, 882	Pāt. 41-46.

DÉSIGNATION dans LA PRÉSENTE ÉDITION.	COTE de LA PIÈCE ORIGINALE.	PLACE dans LE PRĀTIMOKṢA.
XII³	DA, 442	Pāt. 60 et suiv.
XIII*	DA	Pāt. 71–77.
XVII*	DA	Çikṣ. 10-17.
XIX ᵇ	DA, 51, a. 2	Çikṣ. 93-100.
XX*	DA, 442	Çikṣ. 23-42.
Z	DA, 442	Vers de la fin.

Nous notons ici quelques variantes qui n'ont pu trouver place dans les notes :

IV, 14. yaḥ punar bhikṣur navaṃ saṃ..... [varṣe]bhyaḥ (I²); varṣāṇi kṛtvā dhārayitavyaṃ (I⁶).

IV, 15. I⁶ a partout *niṣīdana* au lieu de *niṣīdanasaṃstara*. Dans I², l'article se termine par : ... rthaṃ na prajñapayanti niḥsargi.

IV, 16. [bhikṣoç ce]d adhvānamārgapratipannasya... tata uttari haret saty asati vā... (I⁶).

IV, 17. [ajñāti]kāyā bhikṣuṇyā (I⁶).

TABLE DES MATIÈRES.

Pages.

INTRODUCTION.. 465

CONCORDANCE DU TEXTE SANSKRIT AVEC LE PĀLI........................ 471

PRĀTIMOKṢASŪTRA.. 473

Nidāna, 473. — I. Pārājikā, 476. — II. Saṃghāvaçeṣā, 479. — III. Aniyatau, 488. — IV. Niḥsargikā pātayantikā, 490. — V. Pātayantikā, 502. — VI. Pratideçanīyā, 525. — VII. Çaikṣā, 527. — VIII. Adhikaraṇaçamathā, 538. — Stances des sept Buddhas, 539.

INDEX DU PRĀTIMOKṢASŪTRA.. 544

APPENDICE.. 548

I. Fragment du Bhikṣuṇī-Prātimokṣa.................... 548

II. Fragment du Commentaire sur le Prātimokṣa........... 549

III. Fragments du Saptadharmaka........................ 550

NOTICES
DE MANUSCRITS ARMÉNIENS
VUS DANS QUELQUES BIBLIOTHÈQUES
DE L'EUROPE CENTRALE,

PAR

M. FRÉDÉRIC MACLER.

(SUITE ET FIN.)

FLORENCE.

R. BIBLIOTECA NAZIONALE.

Grâce aux recherches que m'aida à faire M. le Dre Bruto Teloni, Bibliotec. nella Biblioteca Nazionale, lib. doc. nel R. Istituto di Studi Superiori, je puis signaler que cette bibliothèque possède quatre documents arméniens, trois manuscrits et un feuillet libre dans un lot d'autres documents; en voici la description sommaire.

21

Bréviaire ou *Hymnaire*.

Sur le feuillet de garde du début, cette note en écriture notragir très laide :

1 յիշեցէք ի մաքրայփայլ
2 աղաւթս Տէր զմկրտիչն

3 զոր հալալ վաստակովն
4 գնեց յիշատակ ետուր
5 և ա̅ծ զձեզ յիշէ ամէն.

Mentionnez dans vos prières pures Mkrtitch, qui, avec son argent justement gagné, acheta [ce manuscrit et le] donna en souvenir; et que Dieu vous mentionne. Amen.

Puis, cette note en italien, sur un feuillet libre : «Inniario armeno scritto dal Dr sacro Diodato nell' anno 1043 dell' era armena (1594). — Cosi interpretato dal ch° Sig. Prete Giuseppe Cappelletti. — Scritto in Teodosiopoli ora Erzerum.»

Ornements de marge, demi-frontispices, initiales ornithomorphes et pharagir, en bleu et en rouge.

Le feuillet 408, qui sert de feuillet de garde à la fin, est très endommagé et porte un fragment en bolorgir.

Fol. 406 v°, le mémorial de copie :

1 փառք ամենասուրբ երրորդութե̅
2 և մի ա̅ծութե̅ հաւր և որդւոյ և սբ̅
3 հոգւոյն յաւիտեանս ամէն ։
4 գրեցաւ եղանակաւոր տառս
5 ի թուաբերութե̅ս հայոց · ռ̅ · խգ̅
6 ի քաղաքս որ ասի յարզրում։
7 ընդ հովանեաւ սբ̅ միաբանաց
8 ըս ձեռամբ բազմամեղ և անար-
9 ժան ք̅հ̅ի ա̅ծ̅ատուր ։ Արդ աղաչ-
10 եմ զամենեսեանդ որք հանդիպ-
11 իք սմա · յիշեսջիք զստացաւղ տա-
12 ռիս · յիշատակ է զէրիցակին և
13 զորդին իւր · զկարապետն · զհ-
14 այրն կիրակոս · և զմայրն սէքն

15 Յանմեղութե̄ր կացցէք վատութե
16 գրոյս և սղալանաց զի չափ մեր այս է

Gloire à la très sainte Trinité, et à l'unique divinité, au Père, au Fils et au Saint-Esprit, aux siècles des siècles. Amen.

Furent écrites ces paroles mises en musique (1) dans l'année de l'ère arménienne ռ̄.խ̄.գ̄ 1043 (= 2 novembre 1593-1er novembre 1594 J.-C.), dans la ville qui s'appelle Arzroum (2), à l'ombre des saints moines, par la main du très pécheur et indigne prêtre Astwadzatour.

Or, je vous prie, vous tous qui rencontrerez ce [livre], mentionnez l'acquéreur de ce livre; souvenez-vous de la femme du prêtre et de son fils Karapet, de son père Kirakos, de sa mère Sêqn. Ne reprochez pas la mauvaise écriture et les fautes; car nous ne pouvions pas faire mieux.

XVIe siècle; écriture bolorgir avec notation musicale par endroits; papier; 408 feuillets; 155 sur 110 millimètres; reliure orientale gaufrée. — [Florence, Bibliot. Nazionale, Cl. III, num. 32 (3). Provenienza : Magliabechi (4).]

22

Psaumes de David.

Manuscrit laid et mal exécuté.

XVIIe ou XVIIIe siècle; écriture bolorgir; papier; 19 feuillets non foliotés; 195 sur 110 millimètres. Cartonné. — [Florence, Bibliot. Nazionale, Cl. III, num. 34. Provenienza : Magliabechi (3).]

(1) C'est-à-dire : *ce recueil d'hymnes.*

(2) Actuellement : Erzeroum, l'ancienne Théodosiopolis ou Garin; cf. Saint-Martin, *Mémoires historiques*... (Paris, 1818), I, p. 66-67.

(3) Notice très sommaire dans Dott. Giuseppe Mazzatinti... Dott. Fortunato Pintor... *Inventari dei manoscritti delle Biblioteche d'Italia*, vol. XII, Firenze (R. Biblioteca Nazionale centrale); Forlì, tipografia sociale, 1902-1903; gr. in-8°, au numéro.

(4) Antoine Magliabechi, né à Florence en 1633, mort en 1714; fut orfèvre jusqu'à l'âge de 40 ans; puis il apprit seul plusieurs langues et devint un érudit et un bibliographe très célèbre. Le grand-duc Cosme III le nomma conservateur de sa bibliothèque.

IMPRIMERIE NATIONALE.

23

Bréviaire arménien.

Ce manuscrit renferme quelques ornements de marge et des demi-frontispices très rudimentaires.

XVIIe ou XVIIIe siècle; écriture notragir de plusieurs mains; papier; 405 feuillets; 170 sur 135 millimètres; reliure pleine sur bois. — [Florence, Bibliot. Nazionale, Cl. III, num. 82. Provenienza : Magliabechi [1].]

24

Dans un lot de quatre lettres, dont une en allemand, signée du D[r] F. Haase et datée de Paris, le 4 juillet 1838, se trouve un *document arménien.* C'est une lettre en écriture notragir du XVII[e] siècle, écrite sur un côté, mesurant 315 sur 150 millimètres, et adressée à *սհր. պրն յակոբջանին.* Cette lettre est écrite de Surate dans les Indes par un certain Alapher (*աղափէր*) à baron (monsieur) Yakobdjan, à Londres, pour le tenir au courant de ses affaires commerciales à Bombay, Surate, etc.; il y est question de différents articles d'exportation, en particulier de musc. Le document est daté de l'an 77 de l'ère Azarienne [2], le 26 lamar, ce qui donne 1616 + 77 — 1 = 1692 de J.-C. Le 26 lamar correspond au 13-23 août; au XVII[e] siècle, il n'y a que dix jours de différence entre le calendrier julien et le calendrier grégorien. — [Florence, Bibliot. Nazionale, M. Série de Sinner, 29 [3].]

(1) Notice très sommaire dans : MAZZATINTI et PINTOR, *Inventari...*, au numéro.

(2) Cf. DULAURIER, *Recherches sur la chronologie arménienne...* (Paris, 1859), p. 115-117.

(3) Cf. Lupo BUONAZIA, *Catalogo dei codici arabi della Biblioteca nazionale di Firenze* (Firenze, 1885), in-8°, p. 37, n° 76, qui s'exprime ainsi : «Fra altre Lettere tedesche, turche ed armene, ve ne ha una araba...»

FLORENCE.

BIBLIOTECA RICCARDIANA.

25

Cette bibliothèque était fermée lors de mon séjour à Florence. M. le pasteur Tony André voulut bien se charger de rechercher si elle contenait des manuscrits arméniens, une fois qu'elle aurait réouvert ses portes aux travailleurs. Voici ce que m'écrivit M. André, à la date du 7 octobre 1912 :

« . . . L'arménien est représenté par un seul et unique document (Codex N° 3835). Une seule page, en papier, d'environ 38 centimètres de haut sur 20 de large, contient une lettre patriarcale de Monseigneur Giacomo Cattolico de Smyrne, au sujet de l'affaire Celebi et Teodoro, écrite en 1115 = 20 mars 1666 — reçue le 12 avril — selon les termes d'une note en italien. — La lettre a été traduite en italien le 23 janvier 1861 par Adeodato Sorpetro, curé arménien de Livourne. J'ai lu la traduction (manuscrite) : après les bénédictions pastorales, il est fait allusion, en effet, à la dispute des deux négociants Celebi et Teodoro, qu'il faut mettre d'accord. Il est question d'une lettre au grand duc [de Toscane] pour le prier d'intervenir, — et d'un Dr Stefano, schismatique. La traduction est accompagnée de notes explicatives de la main du curé Sorpetro.

« Le texte arménien comprend :

« 1° Le sceau patriarcal en rouge comme en-tête;

« 2° Une grande initiale et la première ligne de texte en encre rouge ;

« 3° 28 lignes de texte en noir, y compris la signature. »

VENISE.

BIBLIOTHÈQUE DU COUVENT DES PP. MEKHITHARISTES À L'ÎLE SAINT-LAZARE.

Je me rendis à la bibliothèque de cette communauté à l'effet d'étudier :

1° Quelques-uns des plus vieux manuscrits datés de l'Évangile arménien, pour compléter ma documentation sur le texte de l'Évangile arménien;

2° Quelques-uns des plus vieux manuscrits datés susceptibles de renfermer des vies du Christ en miniatures.

En ce qui concerne les manuscrits de l'Évangile, on m'en a donné communication, mais quant aux manuscrits à figures, je n'ai pu les étudier en aucune manière. Le bibliothécaire consentit à me laisser consulter quelques vieux manuscrits datés de l'Évangile (Melqê, Andrinople, Trébizonde)[1]. Il me montra, en tournant lui-même les feuillets, un manuscrit d'iconographie arménienne dont la description a jadis été donnée par Alishan dans la revue *Bazmavep,* 1896, p. 289-293, 348-352, 385-388, 446-450; il se refusa obstinément à me montrer tout autre manuscrit contenant des miniatures. Je tenais particulièrement à voir les miniatures de l'Évangile dit de Trébizonde, pour vérifier quelques scènes de la vie du Christ.

Ce manuscrit renfermait des miniatures probablement byzantines et d'un âge fort respectable. Feu le père Alishan enleva du manuscrit presque toutes ces miniatures, pour en constituer un album séparé, sous le prétexte que, n'étant pas

[1] Je tiens à exprimer ma vive reconnaissance aux RR. PP. Łazikian et Bodourian pour l'amabilité avec laquelle ils facilitèrent mes recherches et mon travail.

arméniennes, elles ne devaient pas figurer dans un manuscrit arménien, et il en fit faire des photographies qui sont plus ou moins bonnes.

Rohault de Fleury (*L'Évangile, études iconographiques*... [Tours, 1874], I, p. 45) parle d'un manuscrit arménien de Saint-Lazare « sous la date précise de 770 », et il en publie une *Nativité* et une *Annonciation* (pl. IV). *A priori*, je savais qu'il n'existe pas de manuscrit arménien aussi ancien, actuellement connu, et je tenais à vérifier sur place l'assertion de Rohault de Fleury. Après bien des supplications, j'obtins du bibliothécaire de Saint-Lazare de voir les photographies du manuscrit dit de Trébizonde; un simple coup d'œil suffit pour me prouver que la *Nativité* et l'*Annonciation* publiées par Rohault de Fleury sont bien prises dans le manuscrit de Trébizonde, que ce manuscrit n'est pas de l'an 770, mais bien plutôt, d'après la paléographie, du xe ou même du xie siècle de notre ère. C'est donc une correction importante à apporter dans les conclusions de l'auteur précité.

26

Les quatre Évangiles (manuscrit dit: de *Trébizonde*, parce qu'il a été acheté dans cette ville).

Fol. 11, début de l'Évangile selon Matthieu; demi-frontispice, initiale pharagir et ornement de marge; les lettres mesurent en moyenne 6 millimètres.

Fol. 190 v°, fin de l'Évangile selon Matthieu; au-dessous du texte, sur la marge inférieure, se lisent ces deux mémoriaux, en écriture bolorgir, de la même encre que le reste du texte :

a. Քս աձ մեր. քո սբ չարչարանացդ բարեխաւսութբ ողորմեայ պր յևստչիս. և իմ ծնողացն՝ ով զմեզ յիշէ քն զինքն յիշէ յիւր արքայութի ։

Christ, notre Dieu, par l'intercession de tes saintes tortures, aie pitié de moi, baron Evattcha et de mes parents. Celui qui se souviendra de nous, que le Christ se souvienne de lui dans son royaume.

ե. Եւ զիս յիշեայ՝ ով ս̅ր ընթերցող զանարժանս զալէքսանոս ք̅հանայս · և զմկըրտիչ ք̅հայս · որ մենք այ[1] *հանտիպեցաք · որ պ̅ր էվաչան զաւետարանս գնեց ։ ով որ միով ողորմայիւ զմեզ յիշէ նայ իւր մեղք ջնջած լինայ առաջի ք̅սի ։*

Et mentionne-moi, ô saint lecteur, moi le prêtre indigne Aleqsanos, et le prêtre Mkrtitch, qui nous sommes rencontrés [ici ?]; [et c'est ici que] le baron Evatcha acheta cet Évangile; celui qui nous mentionne par un *Dieu ait pitié*, que ses péchés soient effacés devant le Christ.

Fol. 192, début de l'Évangile selon Marc; demi-frontispice. Incipit : *սկիզբն աւետարանի Յ̅ի ք̅ի որպէս եւ գրեալ է եսայի մարգարէ · ահաւասիկ ես առաքեմ...* « Commencement de l'Évangile de Jésus-Christ, comme aussi fut écrit [par] Esaïe le prophète : voici, j'envoie... »

Fol. 298 v°, fin de l'Evangile selon Marc : *զի երկնչէին*, « car [elles] avaient peur » (xvi, 8); puis un ornement de séparation, couleur lie de vin, et ceci : *աւետարան ըստ մարկոսի* ՍՐՅ · *փառք քեզ ք̅ս ա̅ծ մեր · ամէն ամէն*, « Évangile selon saint Marc. Gloire à toi, Christ, notre Dieu. Amen; amen. »

Au-dessous, en écriture notragir récente :

սիր պարոն ծայս ա̅յ
աւետարինս ամեն

c'est-à-dire : « Moi, Seigneur baron, serviteur de Dieu, [ai acheté ?] cet Évangile. Amen. »

(1) Peut-être *այսր* = ici.

Fol. 299, cette longue note, sur deux colonnes, en écriture bolorgir plus récente que le manuscrit :

COLONNE A.

փառք անեղին այ̄ հաւր գովութի̄
որդոյն միածնի · յի̄ քի̄ · բարեբանու
թի բխեցելոյն ի հաւրէ շնորհաբաշխ
սբ̄ հոգոյն՝ յամ արարածոց իմանալե
աց՝ և ի զգալեաց՝ յաւիտեանս ամէն ·
Յոգնայտեսակ և ամենայաքանչ · դիմա
ւք ներգործէ · աներևոյթ աստմամբ
շնորք ամենայսբ̄ հոգոյն · յորս կամի սքանչել
ապէս · արուեստաւորեալ · յոգիս բանա
կանաց · զտեսակ փրկութե̄ · ճրից պարգեւաց
իւրում զաւրութե̄՝ ըստ քանակութե̄ ներըն
ունողին · որչափ տանելն բաւ է ։ քանզի ոմա
նք որք՝ այլատարազ բազմայփիւռս և
վճիտ պարզ ունելով՝ զգերապաճոյճ ։ տա
ճար ձեմարանի արհքայանիստն հանգ
ըստեան · ներքին մարդոյ՝ յաւէտ գու
նակ գունակ ընծիւղեալ բերեն · բոյ
ս ըղձալիս երկնառաք դետոյն ոռոգ-
մամբ՝ ի կամս հաճութե̄՝ բանականս եր-
կրի՝ մշակողի · տնկողի · և տածողի · հ-
աւրն քի̄ · այդ քանզի յամ դարս ամանա-
կաց՝ երեւեցան արք պտղաւէտք · հաճոյ
ք և ընտրեալք · ի բանէն այ̄ վկայեալք · զա
նազան տեսակաւք աջողեալք · և յառա
ջացեալք · որպէս աւրինակն · անաւրին
ակին · արդար աբեան հեղմամբ վկայեցաւ ·
և այլոմն՝ պահաւք վերայ փոխեցաւ կենդ-
անոյն ի կեանս ։ ոմն կրկին լոութե .
պաճառ երևեալ · անմարդ բնակ

30 ութէ̃ս ։ ոմանք մարդասիրութ̃ի · ձ-
31 ոխացան · և այլք անտեսու թ̃ի գերա
32 զանցեցան · բաժինք հեզութ̃ի յ-
33 արքեցան · իսկ այլք · քինայ խնդ[ր]ո
34 ւթ̃ի դրուատեցան ։ են որ անսու
35 աղութ̃ի վերայթեւեցան · և են որ
36 չափայվայելով արժանացան ։ տի-
37 նայ · որ կամաւք աղքատացան · և ի
38 մնացական զանձեցին · և են որ ի սու-
39 ք ուրախարար մխեցան . են որ հեզու-
40 թ̃ի · զերկիր ստանան զվերին և են
41 որ քաղցիւ՝ և ծարաւով յագեցին ։
42 զոն որ ողորմութ̃ի գտին · զողորմ-
43 ութ̃ի · և են որ սրբութ̃ի սրտի զանտ-
44 եսն տեսին · խաղաղարարութ̃ի ոման

COLONNE B.

1 ք որդիք վեհին կոչեցան · և
2 ոմանք հալածանաւք՝ յայստ-
3 եայս զերկնիցն՝ ժառանկեցին
4 արքայարան · են որ նախատեց-
5 ան · և չարչարեցան · վս̃ բանին
6 ա̃յ . և վարձս բազումս ամպար-
7 եցին յերկինս · և են որ յուսս բ-
8 արցին զդժուվարընդէլ դ-
9 աստիարակն փրկութե̃ . և ար-
10 ժանի գտան կոչողին վեհի
11 սոյն կերպիւ և ձեւով եղեալ ·
12 շնորհընկալ ի հոգոյն այր ած-
13 այկոչ և արժանավոր · այ̃ր
14 էվաչաս · որ գնեցի ես զայս սբ̃
15 ավետարանս · իմ հալալ ար-
16 դեանցս · որ այլոց իրք մաւուչն-

ութն չի կայ · գնեցի սայյաւգ֊
նութն ինձ և իմ տան և տղայ֊
ոց · և ետու զայս սբ աւետ֊
արանս ի վերի սբ աճածին · ի տր
վարդընայ · յեկեղեցին · զաւ֊
ակ ի սիրն · և ընդանի յեմ ։ յիշա֊
տակ ինձ պր յևաչիս · և իմ հ֊
աւրն խաչերեսին · և իմ մաւր֊
ն մելիքին · և ի մաւրն խէրխա֊
թումնին · և իմ կողակցին · շնոֆոր
խաթունին · և իմ նորայբողբոջ
գաւանկին · յովանէսին · և իմ քուրո֊
չն դիլշատ խաթ ։ և իմ փես պր մ
ուսեխին · և իւր դստերն լալ խաթ ։
և խոյանդին · և դորքին յած փոխ֊
եցելոյն · և ի քս ած հանգուցեալն
իմ եղբաւրն · խտըրշին · և իմ որդոյն ·
խտըրշին · և յովանէսին · և դովլադին .
և զամ ազգատոհն իմ առ հասարակ ի քս ։
հանգեալ · և զետիլ մելիքն · և զխտի֊
րշաս յիշեցէք իմ հոգոյ որդի է ։
ով եղբարք սբ և արժանաւոր քհ ·
ով որ կարդայք յիշեցէք և մեղա֊
ց թողութի խնդրեցէք յմ · ով որ
միով տր ողորմայիւ զմեզ յիշէ · նայ
միոյն հազարպատիկ քս յիւր միւս֊
անկամ գալըստեան ողորմեսց [ի] նմ ամէն ·

La colonne A a 44 lignes; la colonne B en a 43.

Colonne A.

Gloire à Dieu, le père increé, louange au fils unique, Jésus-Christ, glorification du Saint-Esprit, dispensateur de faveurs, issu du père, de

la part de toutes les créatures intelligibles et sensibles (spirituelles et corporelles?), dans les siècles des siècles. Amen.

La grâce du très saint Esprit, sous une forme multiple et merveilleuse, inspire par une action invisible ceux qu'il veut, admirablement, en façonnant dans l'âme des êtres doués de raison, le moyen de salut, la puissance de ses dons et faveurs, dans la mesure où celui qui la reçoit peut la supporter. Car quelques-uns aux formes multiples, et répandus partout, et en rendant pur et simple le temple, le collège splendide et le royal lieu de repos de l'homme intérieur, font bourgeonner de belles plantes de couleurs diverses, arrosées par le fleuve céleste, pour le plaisir du père du Christ, qui cultive, plante et soigne notre terre spirituelle.

Or, comme dans tous les siècles sont apparus des hommes utiles, agréables et choisis, certifiés par le Verbe de Dieu, réussis et avancés de diverses façons, comme l'exemple a été donné par l'épanchement du sang innocent de celui qui est sans exemple; et un autre, grâce au jeûne, s'est élevé de son vivant à la vie [immortelle]; un autre s'est montré comme un nouveau modèle de perfection, en habitant le désert; d'autres se sont enrichis par la philanthropie, d'autres excellèrent par la sobriété; d'aucuns ont été estimés pour leur mansuétude, tandis que d'autres l'ont été pour leur esprit vindicatif; il en est qui se sont élevés [au ciel] par la faim et il en est qui ont mérité [le paradis] par la modération dans les jouissances; il en est qui se sont appauvris de leur propre gré et ont recueilli les trésors durables, et il en est qui se sont plongés dans le deuil réjouissant; il en est qui gagnent par la mansuétude le monde d'en haut et il en est qui se rassasieront par la faim et la soif; il en est qui, par la charité, ont trouvé la charité, et il en est qui, par la pureté du cœur, ont vu l'invisible; d'aucuns,

Colonne B.

par leur conduite pacifique ont été appelés fils du Seigneur, et il en est d'autres qui, par les persécutions, dès ici-bas, ont hérité le paradis des cieux; il en est qui ont été outragés et torturés pour le Verbe de Dieu et se sont entassé pour eux au ciel beaucoup de récompense; et il en est qui ont porté sur leurs épaules le dur éducateur du salut (la croix?) et se rendirent dignes d'être appelés par le Seigneur.

De cette façon et de cette manière, ayant reçu les faveurs de l'esprit, moi, baron Evatcha, homme appelé par Dieu et digne [de récompense], qui ai acheté de mes deniers justement gagnés ce saint Évangile, sans que personne ne m'y ait aidé; je l'ai acheté pour mon aide et

pour celle de ma maison et de mes enfants; et j'ai donné ce saint Évangile, dans l'église de la sainte Vierge d'en haut au prêtre Vardan, enfant de Sion et familier à Jérusalem; en souvenir de moi, baron Evatcha, et de mon père Khatcherès et de ma mère Mélik, et de [sa] mère Kherkhathoun, et de mon épouse, la dame Chnophor, et de mon jeune fils Ovanès, et de ma sœur, la dame Dilchat, et de mon gendre, monsieur Mousekh, et de sa fille, la dame Lal et de Khoyand et de Gork (Geork ?) qui repose en Dieu, et de mon frère Khetercha, qui repose dans le Christ Dieu, et de mon fils Khetercha, et de Ovanès et de Dovlad, et toute ma famille qui repose dans le Christ; et mentionnez le mélik Etil et Khetircha, qui est mon fils adoptif, ô saints frères et dignes prêtres, vous qui lisez, mentionnez et demandez pardon à Dieu de [nos] péchés, celui qui nous mentionne par un *Dieu ait pitié*, que le Christ dans sa seconde venue ait mille fois pitié de lui. Amen.

Au-dessous de ces deux colonnes, sur la marge inférieure, se lit la suite du texte, en lignes longues :

ով եղ եղբարք (*sic*) *ով ոք իշխանութիւն չունի · որ աղւսէ* (*ասէ?*) *իմ ազգէ · կամ այլոց ազգէ որ ասէ կամ իմն է · կամ տուէք · կամ ով ոք ծախէ · կամ գրավկան է · չունի հրամանք ի քէ · զի իմ հալալ արդանցս գնել եմ և տվել մր ածին · ողք · իշխեցողն ածածինն է · ով որ դաւիճանաւղ լինենայ · նայ ունենայ զանէծքն սր ածածնին · և և զտիրասպան քահանայից · և զմասն յուդայի · և զանէծս զկայենի ի յժը հայրապետացն առցէ · կամ ջնջելով · կամ թուղթս կորելով · անիծած կէնի մր աւետարանէս · կատարողք աւրհնեալ լինին ի քէ ամ մերոյ ամէն · գրեցաւ թվին · հայոց · պհզդ* (1) *· սեկտէբերի · ի ։*

O frères, personne n'a le pouvoir, de ma nation, ou d'une autre nation, de dire «c'est à moi», ou bien «donnez»; ou bien personne n'a l'ordre, par le Christ, de vendre ou de mettre en gage; car je l'ai acheté de mes

(1) Dans le texte, il y avait un զ qui a été effacé par le scribe et remplacé par դ.

deniers justement gagnés, et l'ai donné à la sainte Vierge [douloureuse ?][1].

Le maître, c'est la sainte Vierge; celui qui s'en empare (?), qu'il soit maudit par la sainte Vierge; et qu'il soit [mis au rang] des prêtres déicides et de Judas et qu'il soit maudit comme Caïn, et [qu'il reçoive les malédictions] des 318 patriarches[2], s'il détruit [le livre] ou s'il coupe les feuillets. Qu'il soit maudit par ce saint Évangile. Ceux qui accompliront [ma volonté], qu'ils soient bénis, par le Christ notre Dieu. Amen. Fut écrit en l'an de l'ère arménienne *պհդ* = 874 (= 1425 de J.-C.), le 2 septembre.

Fol. 299 v°, portrait de Luc : cadre bleu, fond or; une lampe est suspendue au plafond par une chaîne. Luc est assis et écrit; au-dessus de sa tête, un peu à gauche, en grec : ΟΛΟΚΛϹϹ; sur le livre qu'il maintient sur ses genoux de la main gauche, se lit ceci, qu'il vient d'écrire de la droite :

քանզ *ի բազ* *ումքյ*	*վեր* *ստի* *ն կար* *գել*

Ce sont les premiers mots de l'Évangile selon Luc (I, 1); l'évangéliste est imberbe; il porte une tunique blanche, avec plis bruns; la manche droite est bleue; devant lui est un pupitre sur lequel sont posés des instruments de scribe : compas, grattoir, encrier. Au-dessus du pupitre, en haut à droite, en face du mot grec, le mot arménien : *ղկաս* (= Łkas = Luc).

Fol. 300, début de l'Évangile selon Luc; demi-frontispice.

Fol. 492 v°, fin de l'Évangile selon Luc; au bas du feuillet, en bolorgir tirant sur le notragir, cette note :

ով դասք լուսերամից ով որ կարդայք յիշեցէք ի քս̅ զյոհաննէ քահանայ · և զսարգիս քհ̅ · և ած̅ զձեզ յիւր

(1) Reconstitution douteuse du mot arménien *ողբ[ալին]*.

(2) Du concile de Nicée.

արքայութե արժանի առնէ ։ յիշեցէք զիս զնուրպէկս և ած զձեզ ողորմեսցի · ամէն ·

O chœurs des êtres lumineux, vous qui lisez [ceci], mentionnez dans le Christ, le prêtre Yohanê et le prêtre Sargis, et que Dieu vous fasse mériter son paradis. Mentionnez-moi, Nourpêk, et Dieu aura pitié de vous. Amen.

Fol. 493, blanc; en haut et en bas, deux notes.

a. En haut : *քս̄ ած մեր. քո սր. չարչարանացտ բարէխաւսութիւ. ողորմեայ պր̄ (?) և պահեայ զպր̄ եւաչաս · և փրկեայ յամ՛ չարէ · և պահեայ քո շնորհիւտ և թող զմի մանցանք* (1) *· զկամայ և զակամայ զգիտու և զանգի-տութե ։ և ողորմեայ և ինմ (?) ծնողացն ամէն · ով որ ողորմիս ասէ մեզ քս̄ · իրեն և իւր ծնողացն ողորմի ամէն ։*

b. En bas : *ողորմեայ քս̄ որդի այ̄.*

a. Christ notre Dieu, par l'intercession de tes saintes tortures, prends en pitié et protège moi-même, baron Evatcha et préserve-le de tout mal; et protège [-moi] par ta grâce et pardonne mes péchés, volontaires et involontaires, conscients et inconscients; et aie pitié de mes parents. Amen. Celui qui dit pour nous un *aie pitié,* que le Christ ait pitié de lui et de ses parents. Amen.

b. En bas : «Aie pitié, Christ, fils de Dieu.»

Fol. 493 v°, portrait de Jean : encadrement bleu, fond or; Jean, vieillard à barbe et à cheveux blancs, est assis sur un siège, la tête inclinée en avant; sa main droite est appuyée sur le bras droit du fauteuil et tient un calame; la gauche repose sur le genou gauche; il est plongé dans une profonde méditation et regarde un rouleau de papier tombant d'un pupitre placé sur un meuble carré, sur lequel reposent un grattoir, un compas et un encrier.

(1) A lire peut-être : *թող զեմ՛ անցանք.*

Fol. 494, début de l'Évangile selon Jean; demi-frontispice, élégant comme tous ceux du manuscrit; le bleu et l'or sont les couleurs dominantes.

Le premier feuillet de chaque Évangile est en lettres dorées. La fin est tronquée, il n'y a plus de mémorial de copie.

XIe siècle (?); écriture erkathagir très grosse; parchemin; 632 feuillets à deux colonnes; 460 sur 360 millimètres; reliure orientale gaufrée, avec croix sur le plat supérieur. — [Venise, Saint-Lazare, n° 1400.]

27

Les quatre Évangiles.

(Ce manuscrit est dit: de la reine *Mlqê*.)

Ce précieux exemplaire de l'Évangile arménien aurait été exécuté pour le couvent de Varag, près de Van, en 902 [1]; il présente un texte correct et je le tiens pour aussi important que le n° 229 d'Etchmiadzin. Je l'ai étudié surtout au point de vue des variantes qu'il présente avec ses congénères; le résultat de cette enquête figurera donc dans mon travail d'ensemble sur le texte de l'Évangile arménien.

Les PP. Mekhitharistes de Saint-Lazare près Venise ont reproduit les miniatures de ce précieux manuscrit, en un bel album précédé d'une introduction de 12 pages, signée : P. M. Bodourian [2]; on y trouvera tous les renseignements désirables relatifs à ce document. J'en extrais les données suivantes, me réservant de revenir ailleurs sur la question de la date, ou plu-

[1] C'est, du moins, ce qui semble ressortir des dates : 902-1902, qui figurent sur le titre de la publication du P. Bodourian, et dont on trouvera l'indication ci-dessous, n. 2.

[2] *Զարդանկարք աւետարանի Մլքէ թագուհւոյ ըստ ըղձից Հ. Ղ. Վ. Ալիշանի հրատարակեալ հազարամեայ յոբելինի առթիւ* 902-1902. (Venise, Saint-Lazare, 1902.) In-fol., 12 p. et 16 pl. non foliotées.

tôt des dates, de ce manuscrit. Le premier possesseur en fut la reine Mlqê, deuxième (?) femme de Gagik Ardzrouni, roi de Vaspourakan (908-937). Cette reine était la fille de Chapouh, frère de Smbat Ier; Gagik épousa donc sa cousine, fille de sa tante maternelle (elle ne put pas être reine avant 908, puisque Gagik ne fut couronné roi qu'à cette date). Elle donna l'Évangile qui porte son nom au couvent de Varag, près de Van. — Cet Évangile fut volé par les infidèles, qui en enlevèrent la reliure en argent. — En 1208, nous avons le nom d'un deuxième possesseur, un prêtre du nom d'Andréas, qui racheta ce manuscrit et le redonna au couvent de Varag. — Un siècle après, une dame Avag le fait relier en argent; cette dame était de la province de Vaspourakan, et sœur de Zakharia l'évêque, du couvent de Saint-Thadée à Artas. — A cause de sa reliure en argent, cet Évangile fut de nouveau volé par les infidèles, et en 1515, un certain Ohannès abéła, fils d'un prêtre Andrias, le racheta aux infidèles et le fit relier par Alexan abéła (moine). — En 1578, Martiros, fils de Ter Simon, achète l'Evangile et fait écrire un mémorial par l'évêque Mkrtitch. Les infidèles le volent encore; une fois de plus, il est racheté et restitué au couvent de Varag. Il disparaît de nouveau, et, en 1682, Kévork (Georges) de Qouthath l'achète et en fait cadeau à l'église de la Sainte Vierge de Qouthath. — En 1830, la famille Néphisiants, de Tiflis, en fait cadeau à la congrégation des Mekhitharistes et le remet aux mains du P. Ephrem Setian, qui l'apporta à Constantinople. De là, le P. Baptiste Aucher l'achemina à Saint-Lazare de Venise, où il entra le 6 juillet 1832, en même temps qu'une douzaine de jeunes élèves, parmi lesquels le futur P. Alishan et son frère qui devint un célèbre numismate et antiquaire.

J'ajouterai simplement ces quelques mots : dans les reproductions des miniatures, on n'a pas donné le fol. 1 v°, qui est un portique à deux colonnes, de même format et de même

genre qu'aux fol. 1 et 2 (fig. 1 et 2 des planches non foliotées). Le dessin est curieux et méritait d'être reproduit, au même titre que les autres : au milieu, une barque, avec quatre personnages roses et bleus. A *droite* de la barque, deux pélicans bleus nagent, le bec tourné vers la barque; au-dessous d'eux rampe un crocodile. Sous la barque, nagent trois poissons vers la gauche : ils ont le ventre rose et blanc, le dos bleu pointillé de blanc, l'épine dorsale rose.

A *gauche,* deux canards nagent vers la barque; celui de droite tourne la tête vers celui de gauche; au-dessous d'eux, un crocodile, la tête et la queue incurvées, tandis que celui de droite est tout droit. Au-dessus de cette scène, un ciel bleu et un fond or, comme au fol. 2, dont ce fol. 1 v°, non reproduit, et ici décrit, est le pendant. La présence des crocodiles pourrait faire supposer que l'enlumineur arménien s'est inspiré d'un modèle égyptien, ou a imité un manuscrit jacobite de Syrie reproduisant un original venu d'Égypte.

Voici, en outre, un rapprochement que me signale M. A. Boinet : le fameux évangéliaire de Saint-Médard de Soissons (premier quart du IXe siècle), à la Bibliothèque nationale de Paris (lat. 8850), renferme au folio 1 v° une peinture représentant l'Église et le Triomphe de l'Agneau. A la partie supérieure, au-dessus de la colonnade, court une frise avec des scènes de pêche, d'esprit antique, rappelant le célèbre motif de Philostrate, fréquemment reproduit par les mosaïstes romains (basiliques de Sainte-Constance, du Latran et de Sainte-Marie-Majeure). Dans ces mosaïques, qui datent du IVe et du Ve siècle, on voit des scènes fluviales rappelant tout à fait le manuscrit de la reine Mlqê de Saint-Lazare près Venise : génies dans des barques ou sur le bord de l'eau, avec des filets, des cannes à pêche, ou poursuivant des oiseaux, ou à cheval sur des dauphins ou des cygnes, etc.

Au fol. 2 v°, en haut, dans l'original, le fond où nagent les

poissons est bleu, tandis qu'on l'a peint vert dans la reproduction (pl. III).

Au fol. 4 (Ascension du Christ), les robes des anges, du Christ et de la Vierge sont en violet beaucoup plus accentué et plus beau sur l'original que sur la reproduction (pl. VI).

x^e^ (?) siècle; écriture erkathagir; parchemin; 463 feuillets à deux colonnes; 340 sur 280 millimètres; reliure orientale gaufrée, avec croix sur le plat supérieur. — [Venise, Saint-Lazare, n° 1144.]

28

Les quatre Évangiles.

(Ce manuscrit est dit : d'*Andrinople* ou de *Hadrianopolis.*)

Au début, fol. 1, 1 v°, 2, la lettre d'Eusèbe à Carpien, dans des encadrements-portiques, rappelant ceux du manuscrit de la reine Mlqê, mais plus grossiers; le rouge, le bleu et le vert dominent.

Fol. 2 v°, table de concordance; encadrement vert et bleu; fol. 3, table de concordance, encadrement vert et rouge; fol. 3 v°, table de concordance, portique de trois colonnes, rouge, bleu, vert et rose; sur la marge supérieure, deux oiseaux d'un dessin très rudimentaire, dont un paon.

Fol. 4, table de concordance; trois colonnes en rouge, bleu et vert; sur la marge supérieure, trois oiseaux verts et bleus marchent vers la gauche.

Fol. 4 v°, table de concordance; quatre colonnes en bleu, vert et rouge; sur la marge supérieure, deux coqs (?).

Fol. 5, table de concordance; quatre colonnes en bleu, vert et rose; sur la marge supérieure, trois paons verts et bleus marchent vers la droite.

Fol. 5 v°, table de concordance; trois colonnes en bleu, vert et jaune; sur la marge supérieure, deux paons bleus et verts, affrontés.

IMPRIMERIE NATIONALE.

Fol. 6, table de concordance; trois colonnes, en vert et bleu; en haut, à droite, un paon vert et bleu, au cou rouge, marche vers la gauche.

Fol. 6 v°, deux évangélistes debout, Matthieu et Marc.

a. Matthieu est à gauche, porte un nimbe doré, les cheveux et la barbe blancs, la tunique jaune-gris pâle, le vêtement de corps bleu; au-dessus de sa tête, son nom en arménien : ***մաթէոս***; à gauche : *ο αγιος*; à droite : ΜΑΤΘΕΟϹ. Il tient son Évangile de la main gauche et désigne de l'index droit ces mots, en grec :

✝ΒΗ	ΑΒΡΑ
ΒΛΟϹ	ΑΜ ΕΓ
ΓΕΝΕ	ΕΝΗϹ
ϹΕΟϹ	ΕΝ Τ
ΙΥ̅ ΧΥ̅	ΟΝ ΥϹΑ
ΥΥ̅ ΑΒ	ΑΚΗ
ΡΑΑΜ	

b. Marc est à droite; il porte un nimbe doré; il est imberbe teint jaune, porte une tunique gris verdâtre, avec du rose et du bleu; au-dessus de sa tête, son nom en arménien : ***մար-կոս***; à gauche : *ο αγιος*; à droite : ΜΑΡΚΟϹ. Il tient de la gauche son Évangile, et maintient de la droite le haut du livre dessiné, où se lit :

✝ΑΡΚΗ	ΕΝ ΒΗ
ΤΟΥΕΥ	ΒΛΟ
ΓΑΝΓΕ	ΛΟΓΟΝ
ΛΗΟΥ	ΙϹΑ ΗȢ
ΙΥ̅ ΧΥ̅	ΤΟΥ Π
ΟϹ ΓΕΓ	ΡΟ Φ̅
ΡΑΠΤΕ	

Ils marchent sur un sol vert; le fond du tableau est bleu, encadré d'un filet rose, bordé de vert à l'extérieur.

Fol. 7, Luc et Jean, debout :

a. Luc est à gauche, il est imberbe, porte un nimbe doré, une tunique jaune-gris, une robe bleu-gris; au-dessus de sa tête, son nom en arménien : *ղուկաս*; à gauche : *ο αγιος*; à droite : ΛΟΥΚΑϹ. Il tient son Évangile de la main gauche, et désigne, de l'index droit, le début en grec : *ἐπειδήπερ*. . .

b. Jean est à droite; il porte un nimbe en or, les cheveux et la barbe blancs, la tunique jaune-gris, la robe bleu-gris (tous ces tons sont vieux, passés et admirablement patinés). Au-dessus de sa tête, son nom en arménien : *յովհաննէս*; à gauche : Ⓐ ΙѠΑΝΝΗϹ; et à droite : Ο ΘΕΛΟΓϹ. — Ils se tiennent sur fond vert, etc., comme au tableau précédent.

Fol. 7 v°, la Vierge, assise, tient l'enfant assis sur son sein gauche et le soutient de la main gauche; elle porte un nimbe doré et un voile qui recouvre le haut du corps et la tête; il est violet; la robe est bleue. L'enfant porte une tunique jaune, un nimbe or et bleu; il tient dans la main gauche un rouleau bleu, et joue de sa droite avec la droite de sa mère.

Les pantoufles de la Vierge sont rouges; elle est assise sur un coussin rouge, vert aux extrémités, reposant sur un tapis jaune et vert. A gauche de la tête de la Vierge :

Μ-Ρ	*mère*
սուրբ	*sainte*

et à droite, on a gratté ce que je déchiffre :

ΘΥ	*de Dieu*
ԱՃԱծին	*mère de Dieu*

Fol. 8, un personnage debout, le scribe (?) ou un donateur (?), tourné vers la gauche, présente un livre qu'il tient dans ses mains; il porte : bonnet blanc, liseré de bleu; cheveux

et barbe blonds; justaucorps jaune, parsemé de dessins multiformes; tunique et manches lie de vin; robe blanche, bordée de bleu; bas verts, bottes jaunes. Le livre qu'il présente a une reliure jaune avec une croix en or; les feuillets sont coloriés en bleu, avec deux fermoirs simulés.

A gauche de sa tête :

⁜ ΘΚΕΒΟΗΤΟΗ

et à droite :

Λ Τ Τ
CΟΝΔΟΥ ΦΩ ΔΙCΥΠ Α :—

que je lis : Θ[εοτό]κε βοήθ[ει] τὸν σὸν δοῦλ[ον] Φώτ[ιον] δισύπατ[ον]. Ce Photius, deux fois consul, était, je pense, un donateur plutôt qu'un scribe. Il serait intéressant d'avoir une photographie de cette miniature.

Sur ce même feuillet se voit une note en bolorgir effacée, qui n'est pas ancienne.

Fol. 8 v°, blanc.

Fol. 9, début de l'Évangile selon Matthieu.

Fol. 131 v°, avant le texte de Marc, une croix très curieuse et très intéressante.

Fol. 280 v°, restes d'une croix intéressante, où prédominent le bleu et le vert.

Fol. 279 v°, le mémorial de copie, sur deux colonnes :

Colonne A.

1 շնորհաւքն այ̅ եւ
2 ողորմութեամբ նո
3 րին սկսա ես կիրակ
4 ոս երեց մեղաւոր եւ ան
5 արժան գրիչ — համար

6 Հակեցա եւ գրեցի
7 զսուրբ զաւետար
8 անս զայս ի Թուա
9 կանութեանն Հայ
10 ոց նծդ ի գաւ
11 առին Մակեդոնոյ
12 ի քաղաքին որ կոչի
13 անդռնապոլիս·
14 ի Թագաւորութեան վա
15 սլին որ ունի զաթոռն
16 կոստանդապոլսի
17 Արդ որք ընթեռնուք
18 սբ զաւետարանս, զ
19 գրիչս յիշեցեք եւ

COLONNE B.

1 խնդրեցեք մեղաց Թո[ղութիւն]
2 եւ ես յովհաննես պռտ
3 ու սպաթար Թագաւոր
4 ի եւ պռոքսիմոսս
5 դուկիս Թոթոր ակն
6 իս Ճորտս որ գրել ե‿
7 տու զսուրբ զաւետ‿
8 արանս· իմ հոգեացս
9 յիշակ[տ]ակ եւ իմ ծն‿
10 ողաց եւ ամեն ազգի·
11 արդ որք ընթեռնուք
12 սուրբ զաւետարանս
13 պռոքսիմոսին մեղաց (?)
14 Թողին խնդրեցեք·
15 որ ած գնա երկնից ար

16 քայութեանն արժանի
17 արասցէ եւ տացէ նմա
18 լսել զերանաւէտ զ
19 ձայն որ ա՟ե եկայք աւ-
20 հրնեալք հաւր իմոյ

COLONNE A.

Par la grâce de Dieu et par sa miséricorde, j'ai commencé, moi prêtre Kirakos, copiste pécheur et indigne, j'ai osé copier ce saint Évangile en l'an de l'ère arménienne նծզ=456 (=20 mars 1007-18 mars 1008 de J.-C.), dans la province de Macédoine, dans la ville qui s'appelle Andrinople, sous le règne de Basile [1] qui a son siège à Constanti-

COLONNE B.

nople. Or, vous qui lirez ce saint Évangile, mentionnez-moi le copiste et demandez le pardon de [mes] péchés.

Et moi Hovhannès, [proto]spathar [2] du roi, et moi Proximos [3] doukis (duc?).. esclave, qui ai fait écrire ce saint Évangile en souvenir de mon âme et de mes parents et de tout le monde; or vous qui lisez ce saint Évangile, demandez le pardon des péchés du Proximos afin que Dieu lui fasse mériter le royaume des cieux et lui accorde d'entendre la voix bienheureuse : «Venez, vous qui êtes bénis par mon père [4].»

Sur le dernier feuillet, on a collé un fragment qui semble être la suite du mémorial; les huit premières lignes sont d'une

(1) Basile II, le tueur de Bulgares, 989-1025. Cf. Gustave SCHLUMBERGER, *L'épopée byzantine à la fin du xe siècle*, 2e partie... (Paris, 1900).

(2) Le grec *σπαθάριος*, Schwertträger; cf. H. HÜBSCHMANN, *Armenische Grammatik*... (Leipzig, 1897), p. 380.

(3) Sur le rôle du proximos ou surintendant des finances en Asie Mineure, cf. E. DULAURIER, dans *Recueil des historiens des Croisades*..., *Documents arméniens* (Paris, 1869), t. I, p. LXXIX.

(4) Citation de MATTHIEU, XXV, 34

lecture trop douteuse pour que je les donne ici; puis vient ce texte :

9 եւ տիկնոջն պռոքսիմ_
10 ոսին կնոջն մեղաց թո[ղ]
11 ութիւն եւ իր ծնողացն
12 եւ իւր որդեացն որ·
13 ընթեռնուք մեղաց
14 թողութիւն խընդ[ր]եցէ.
15 քի̄ փառք յաւիտե·
16 ս ամէն ։

Et [demandez] le pardon des péchés de la femme du Proximos et de ses parents et de ses fils; vous qui lisez, demandez le pardon des péchés. Gloire au Christ dans les siècles des siècles. Amen.

XIe siècle; écriture erkathagir; parchemin; 280 feuillets à deux colonnes; 415 sur 325 millimètres; reliure orientale gaufrée, avec croix sur le plat supérieur et deux fermoirs en cuir. — [Venise, Saint-Lazare, n° 887.]

VENISE.

R. BIBLIOTECA MARCIANA.

D'après le catalogue manuscrit du département des manuscrits de cette bibliothèque, lequel fut aimablement mis à ma disposition par le bibliothécaire de service, j'ai relevé la présence de trois manuscrits arméniens à la Marciana.

29

Ripsimé, tragédie [1].

Les feuillets 1-8 sont imprimés; langue polonaise : Swięta Rypsyma panna y Męczenniczka. Abo Tyrydat przemieniony.

(1) Extrait du catalogue manuscrit de la Marciana, relatif à ce manuscrit : «Cod. cxc. chart. in-4°. Teatini, col. 21-C. 4. Tragœdia de Armenia chris-

Tragedia nabozna. Z roźnych hystorykow łacinskich y ormianskich wyęta. Wierszami ormianskiemi, à intermedyami polskiemi złoźona.

Fol. 7 v°, actores in tragœdia armena : Sanctus Gregorius, Joannes Astanowicz camenecensii alumnus pontificius theologus moralis. — S. Ripsime, Gregorius Niersesowicz Iazlonicensis Alu. Pont. — S. Gaiana, Gabriel Mysyrowicz, Lublinensis Alumnus Pontificius Philosophus, etc.

Fol. 8 v°, Acta in Collegio Pontificio armeno, sub directione clericorum Regularium, vulgo Theatinorum, apostolicorum Missionariorum. Leopoli, Anno Dñi 1668. Mense. . Die. .

Fol. 9, blanc.

Fol. 9 v°. *անձինք*, « Personnages :

սբ̅ լուսաւորիչ գրիգոր, saint Grégoire l'Illuminateur;

tiana, armenice scripta cum versione vulgari polonica, et conspectu eius lingua itidem polonica impresso, in fine cuius est. Acta in collegio pontificio armeno, sub directione Clericorum regularium vulgo Theatinorum apostolicorum missionariorum. Leopoli, anno Domini 1668; in-4°.» Cette pièce a été publiée dans la revue arménienne *Bazmavep*, 1884, p. 329; 1885, p. 33, 118, 211; 1886, p. 35; cf. Łazikian, *Nouvelle bibliographie arménienne*... (Venise, 1912), col. 1612-1613. — Elle avait déjà été signalée par J. Saint-Martin dans le *Journal asiatique*, 1823, t. II, p. 22-39 : «...Il s'agit tout simplement ici d'une tragédie comme on en composait autrefois en latin dans les collèges des jésuites et qui n'étaient destinées que pour les écoliers... L'auteur de cette tragédie m'est inconnu, mais je soupçonne qu'elle est du P. Louis Marie Pidou, théatin, qui était en 1668 supérieur du collège pontifical de Léopol, et qui fut ensuite évêque de Babylone...(p. 23). La tragédie de sainte Ripsimé n'est pas le seul ouvrage de ce genre qui ait été composé dans la même langue, pour les élèves du collège de Léopol. Les sources que j'ai déjà indiquées me font connaître d'autres tragédies, telles que : *La Mort de César, Les Proverbes de Salomon*, *La Mort d'Hérode* et *Pulchérie ou La Mort de Théodose le Jeune*, et quelques autres qui me sont inconnues. Cette dernière tragédie fut représentée, comme *Sainte Ripsimé*, en 1668 (p. 26-27)... L'auteur de la tragédie laisse apercevoir ici son but, qui est de montrer aux Arméniens, récemment réunis à l'Église romaine, que cette union remontait jusqu'au tems même de leur conversion à la foi chrétienne (p. 39).» — La tragédie de Ripsimé est du P. Alexan, d'après le P. J. Dashian, *Catalog der arm. Handschriften in der Mechitharisten-Bibliothek zu Wien*... (Wien, 1895), n° 486.

սբ. Հռիփսիմէ, sainte Ripsimê;

սբ. գայիանէ, sainte Gayianê;

տրդատ · թագաւոր, Trdat, roi;

խոսրովութուխտ, քոյր թագաւորի տրդատայ, Khosrovouthoukht, sœur du roi Trdat;

կարէն, իշխան տրդատայ և սիրող Հռիփսիմէի, Karên[e], prince de Trdat et amant de Ripsimê;

տիմաս, խորհրդակից կարէնի, Timas, confident de Karên[e];

էմիլիոս · պատգամաբեր դիոկղետիանոսի կայսեր, Aemilios, messager de l'empereur Dioclétien;

օտոց, դայեակ խոսրովիթղտոյ, Otots, nourrice de Khosrovithoukht;

կախարդ, sorcier;

մոնթ, moines(1);

քրմապետ, chef des prêtres;

քրմունք, des prêtres;

տղայն, ծառայ խոսրովիթխդոյ, un garçon, domestique de Khosrovithoukht;

դեւ, démon;

զինորք, des soldats.

տեսարան է ի վաղարշապատ ի մայրաքաղաքն Հայաստանեայց, La scène se passe à Vałarchapat, capitale de l'Arménie.

Fol. 10, *մարտիրոսութիւն սրբոյն Հռիփսիմէի, թռակէտիայ · ներգործութիւն առաջին*, Martyre de sainte Ripsimê. Tragédie. Acte I.

Fol. 15 v°, *երկրորդ ներգործութի*, Acte II.

Fol. 20 v°, *երրորդ ներգործութի*, Acte III.

Fol. 25, *չորրորդ ներգործութի*, Acte IV.

Fol. 31, *Հինգերորդ ներգործութի*, Acte V.

(1) En langage populaire.

Fol. 39, վերջն, Fin.»

Fol. 39 v°-40 v°, blancs.

Fol. 41-65 v°, manuscrit en polonais(?), avec des titres en latin et les intermèdes (?) où parlent et dialoguent Rome, l'Arménie, le Soleil, l'Amour mondain, l'Amour divin, un Centaure, un païen, un chrétien, un ermite, Aramast, Anahita, l'Idolâtrie, Luciper, Mammona, Bacchus, Cupidon, etc.

Fol. 41, Fama quae e collibus Romae euolat in Theatrum.

Fol. 45 v°, Intermedium primum. Scena prima. Amor mundanus, etc.

Fol. 66-71, blancs.

XVII° siècle; écriture notragir; papier; 71 feuillets; 200 sur 155 millimètres. Cartonné. — [Venise, Bibliot. Marciana, n° 136. Provenienza : Teatini di S. Nic° da Tolentino.]

30

Bréviaire arménien.

Au début, cette note en latin : «Breviarium Armenum sacri ordinis fratrum praedicatorum, olim a Beato Bartholomaeo parvo Bononiensi viro sanctissimo ac sapientissimo ex breviario dominicano in linguam armenam translatum, qui inter prisios (priscos?) illos heroes connumerari merito debuit. Nunc vero anno reparationis nostrae 1714. 10. Mens. octob.

Nos indigni famuli frater Petrus et frater Gregorius Ciahiakienses[1] ordinis praedicatorum ex provincia Armenia Maiori, sub reverendissimo pat. fra. Antonino Cloche[2] eiusdem ord. generali Magistro, plurimum laborauimus super hoc breviarium, necnon cum summa diligentia residuas lectiones, et

(1) Voir, sur ces deux personnages, la note, à la suite de cette notice, p. 589.

(2) Cf. *infra*, p. 590, la note sur ce Dominicain.

uitas nouorum sanctorum iuxta Breviarium latinum eiusdem anni é latino in Armenum conuertimus, et nouiter transcribsimus. Tandem egregio munere locupletauimus et lucem dedimus.

Venetiis in Conuentu nostro sanctorum Joannis et Pauli. 1714. 10. mens. Octob. »

Incipit : *Յաղագս տարւոյ և մասանց նորին* « Au sujet de l'année et de ses parties. »

Fol. 580, ce mémorial, très long, que je ne transcris pas en entier :

Յիշատակարան թարգմանութէ ի միասին և տպագ[ր]ութէ սբոյ մատենիս :

Ամենակալն, ամենազօրն և մարդասէրն ած իւրովն անբաւ նախախնամութբն, ՚ի սկզբանէ աշխարհիս մինչև ցայսօր ոչ դադարեաց առաքել զմշակս, ՚ի գործել զայգի իւր, այսուհետև ոչ ևս դադարիցէ մինչ և ՚ի կատարածն. . . . .

Fol. 580 v°, au milieu :

Նախկին ուրեմն թարգմանութին սորա եղև ՚ի վերոյյիշեալ երանելւոյն բարթօղօմէոսէ, յամի կենսատուին ռյլգ· յորժամ հիմնեաց և հաստատեաց զսր. կարգս այս ՚ի մեծն հայաստան ՚ի գաւառն նախիջևանու : երկրորդ նորոգումն ՚ի միասին թարգմանութե նորագունից տօնից, եղև թուին փրկչին ռոծգ· ՚ի լուսաւոր հոգւի գրիգորէ ծործորեցւոյ, կրօնաւորէ և ածաբան վարդապետէ ՚ի նոյնոյ կարգէն քարոզողաց, և ծննդական ՚ի նոյնոյ գաւառէն նախիջևանու, ՚ի գեղջէն կոչեցեալ ծործոր, որ և կէծուկ ասի, մերձ ՚ի մեծահռչակ վանն հայոց, սբոյն թադէոսի առաքելոյն, որ ՚ի պայաջխտ :

Իսկ երրորդ նորոգումն և թարգմանութին հանդերձ տպագրութեն եղև ՚ի նպաստագունից (?), անպիտան և անդեղեակ բանից, և ՚ի յետնագունիցս ամենից կրօնաւորաց ՚ի պատրի պետրոսէս, և պատրի գրիգորէս, ՚ի նոյնոյ կարգէն քարոզողաց, յազգէն հայոց, ՚ի գաւառէն նախիջևանու, ՚ի գիւղաքաղաքէն ձահկոյ. որք յետ դառնալոյն մերոյ ՚ի յուսմանց ՚ի համալսարանէն յարևմտեան, ՚ի գաւառն մեր, տեսեալ զնուազութի սբոյ մատենիս, որ ՚ի գործ ածային պաշտաման, ճանաչելով, ոչ պատճառեալ ՚ի հեղգութէ սրբակաց կրօնաւորացն այնոցիկ, որք ամիւ ճգնութբ և արթնութբ, ըստ դաւթի եօթն անգամյաւուրն օրհնեն զտր· այլ ՚ի չքաւորութէ, և յանկարութէ գրելոյ, և տպագրելոյ վս ծանրութէ լծոյն հարկի, որ ՚ի վերայ կայ ։

Ուստի մտախոյ լեալ մեր վս այսպիսի գործոյս ։ գործունեայ ջանիւ ընկալաք զհրաման ՚ի գաւառական և վանական առաջնորդաց, և ելեալ ՚ի գաւառէ, և յերկրէ մերմէ, ոչ վստահանալով ՚ի մերս ինչ զօրութի, այլ ուսալով (fin).

Mémorial de la traduction en même temps que de l'impression de ce livre sacré. Dieu qui tient tout, qui est tout puissant et charitable, par sa providence inépuisable, du commencement du monde jusqu'ici, n'a cessé d'envoyer des laboureurs pour cultiver sa vigne; il ne cessera désormais [de le faire] jusqu'à la fin [des temps]...

(Fol. 580 v°, au milieu.) La première traduction de ce [livre] fut faite par le sus-mentionné Barthélemy, en l'an du Sauveur ույկ (= 1333 de J.-C.) lorsqu'il fonda et établit cet ordre saint dans la grande Arménie, dans le district de Nakhidjevan. Une nouvelle version avec la traduction des fêtes récentes fut faite en l'an du Rédempteur ռճե (= 1656 de J.-C.), par Grigor Dzordzoretsi, à l'âme lumineuse, moine et docteur théologien, du même ordre des Prédicateurs et natif du district de Nakhidjevan, du village appelé Dzordzor, qui se dit aussi Kédzouk, près de l'illustre couvent arménien de l'apôtre saint Thadée, qui [se trouve] à Bayazid (Payazit).

Quant à la troisième refonte et traduction, ainsi que l'impression, elle fut faite par les très humbles, infimes et ignorants, derniers de tous les moines, père Pétros et père Grigor, du même ordre des Prédicateurs, de la nation arménienne, du district de Nakhidjevan, du hameau de Djahouk, qui après notre retour, dans notre district, de l'Université d'Occident où nous avons étudié, voyant le petit nombre [d'exemplaires] de ce saint livre, qui sert pour l'office divin, sachant que cela ne résultait pas de la paresse des chastes moines qui, en toute mortification et vigilance, à l'exemple de David, bénissent Dieu sept fois par jour, mais de la misère et de l'incapacité de copier (*ou :* d'écrire) et d'imprimer, à cause du joug pesant du tribut qui leur est imposé. Aussi, en réfléchissant sur une telle œuvre, par des efforts actifs, nous avons reçu l'ordre des métropolites provinciaux et monastiques, et quittant notre province et notre pays, ne nous fiant pas à nos propres forces, mais espérant...

Après le fol. 580, un feuillet de garde blanc, au verso duquel se lit cette note en latin : «Hic fuit finis totius Breuiar. Armeni. Anno Domini 1714. 6. Octobri.»

XVIII[e] siècle; écriture notragir; papier; 580 feuillets à deux colonnes; 360 sur 250 millimètres. Cartonné. — [Venise, Bibliot. Marciana, n° 169[(1)]. Provenienza : Ms. Giovanni e Paolo 97.]

Note sur Petrus et Gregorius Ciahiakienses.

Ces deux Dominicains arméniens se nommaient, dans leur langue maternelle : Petros Pehlevan (փեհլեւան) et Grigor Koulnar (կուլնար), Ճահկեցիք (Ciahiakienses), c'est-à-dire originaires de Ճահուկ (Djahouk). D'après Alishan (*Sisakan*, p. 404), qui ne donne pas de référence, Petros aurait écrit sa biographie dans le mémorial d'un manuscrit daté de 1703 : «Moi, frère Petros, moine sot (humble) et de l'ordre des Prêcheurs, originaire de la grande Arménie, de la province de Nakhidjevan, du village de Djahouk, je suis venu dans cette capitale de Rome

(1) Extrait du catalogue manuscrit de la Marciana, relatif à ce manuscrit : «Cod. L. Chart. in fol. Saec. XVIII. SS. I. P. x c VII. Breviarium ordinis fratrum praedicatorum, armenice versum, olim a Beato Bartholomaeo Parvo, nunc vero anno 1714 a Fr. Petro et Fr. Gregorio Ciahukiensibus ord. praed. auctum.»

pour y étudier, l'an de N. Sauveur 1696... et je suis resté ici dans le grand couvent des Prédicateurs, qui est nommé Minerva, jusqu'au 18 juillet 1703...» — Gregorius est mentionné en 1709, avec le provincial Smolenski, alors qu'il partait pour son pays, la Grande Arménie. Il dit qu'il vint à Rome pour étudier et qu'il se rendit, avec Petros, à Venise, où ils imprimèrent un *jamagirq* en décembre 1713; l'impression en fut achevée le 10 octobre 1714.

Note sur Antonin Cloche.

Il naquit à Saint-Sever dans la Gascogne propre, le 16 janvier 1628, sous le règne de Louis XIII et le pontificat d'Urbain VIII, et fut le soixantième général de l'ordre des Frères prêcheurs. D'après un écrivain cité par Touron, son aïeul était originaire de Strasbourg et était venu s'établir en France «pour fuir l'hérésie et les sectateurs de Luther dont le venin avait déjà infecté sa Patrie». Cloche fit enseigner les langues orientales dans les principales écoles des Dominicains et dans plusieurs maisons d'Italie. Il s'occupa tout particulièrement de la province de Nakhidjevan, dans la Grande Arménie. Touron rappelle que la mission établie dans cette province fut fondée par Barthélemy de Bologne et que l'on peut à juste titre considérer la province de Lombardie comme la mère de celle de Naxsivan (Nakhidjevan). «Le P. Cloche dans son Chapitre de 1694, ordonna : 1° Qu'on ne donnerait point l'habit de religieux à aucun Arménien qui n'eût déjà appris la langue latine dans notre couvent de Chianck; 2° Que les novices feroient leur année de probation dans le couvent d'Abaraner, sous les yeux de l'archevêque qui est toujours un dominicain; 3° Que ces jeunes gens, après leur Profession, seroient envoyés à Rome, où le père général se chargeait de les pourvoir d'un couvent d'étude et de tout ce qui serait nécessaire pour leur entretien. Tout cela a été exécuté; et pendant son gouvernement, le P. Cloche a vu arriver à Rome plusieurs jeunes religieux arméniens qui, après avoir fait leur cours de philosophie et de théologie dans nos collèges d'Italie, s'en sont retournés tout formés dans leur province...» Cf. *Oraison funèbre du révérendissime P. Antonin Cloche*... général de tout l'ordre des Frères prêcheurs, prononcée à Paris le 21 juin 1720, en l'église des RR. PP. Dominicains du faubourg Saint-Germain, par le R. P. D. Laplace... (Paris, 1720), in-4°. — Orsini (Vincenzo Maria), *Lettera sulla morte di R. P. A. Cloche* (Benevent, 1720), in-fol. — A. Touron, *Histoire des hommes illustres de l'ordre de Saint-Dominique*... (Paris, 1745), VI, p. 508, 528, 529, 530 et, d'une façon générale, p. 508-580.

31

Talismans et formules magiques.

Au verso du plat supérieur, les armes de Nani[1] et, au-dessous, la légende : *Bernardus Nanius Nob. Ven. Ant. Fil.*

Fol. 1, blanc.

Fol. 2, *աղթարք արապի տալէհիւ· արանց* «Horoscope d'après l'arabe . . . pour les hommes.»

Fol. 5, *օյ տու վայ պուտուր* «Voici cette prière.» (En turc.)

Fol. 5 v°, *աղթարք կանանց* «Horoscope pour les femmes.»

Fol. 7, *տալէհըլ հէմէլ* «Le sort du Bélier (signe du Zodiaque).»

Fol. 8, *պաշընայ կէօթուրէջէկ պուտուր* «Le destin qui attend ta tête est celui[2].» (?) (En turc.)

Fol. 9 v°, *տալէհըլ սէվուր արանց* «Le sort [amené] par le Taureau (signe du Zodiaque) pour les hommes.»

Fol. 12, *աղթարք կանանց ցուլն լինի տալէհն* «Horoscope pour les femmes : le taureau désigne le destin.»

Fol. 13, *տալէհըլ ցուլն* «Le sort [amené] par le taureau.»

Fol. 15, *աղթարք արանց եկաւորն*, etc. «Horoscope pour les hommes; les gémeaux.» Avec de nombreux signes magiques imités de l'arabe.

Fol. 43, *այս է, հբ՟, դեւի անուանքն որ սողոմոն իմս՟տունն եբեր հարցուց վ՟ իւր դստերն համար. . .* «Voici les noms des soixante-deux démons que Salomon le Sage fit venir et questionna pour sa fille. . .»

[1] La famille Nani est une des plus anciennes de la noblesse vénitienne.

[2] Ou : «c'est ce qui portera à ta tête», d'après une suggestion du Dr Artignan qui propose, pour le fol. 2, de lire *տալէհ* «destinée, sort».

Du fol. 44-fol. 111, presque tous les *rectos* des feuillets sont occupés par des dessins à la plume, représentant toutes les formes de diables et de démons possibles et imaginables. Il serait intéressant d'en reproduire quelques-uns et d'étudier ce genre de manuscrits arméniens à formules cabalistiques musulmanes (arabes ou persanes). Celui-ci est un parfait modèle du genre. Je n'en ai pas encore rencontré d'aussi riches en diables à formes humaines, animales, mi-humaines et mi-animales.

Fol. 111 v°, *վասն անուանց քարանց և որպիսութե-անց պատուականաց* «Au sujet des noms des pierres précieuses et de leurs qualités.»

Fol. 117 v°, *այս է գիրք ջօհարացն որք· կան ի վր̅ ծհի թէ որ տեղւոյ հասըլ կու լինի· նախ և առաջին ալմաս-տն*... «Voici le livre des pierres précieuses qui se trouvent sur terre, et [pour expliquer] d'où elles proviennent; d'abord le diamant...»

Fol. 125 v°, *պատմութի̅ կապուտ քարին* «Histoire de la pierre bleue.»

Fol. 127, *վասն ծաղկանց գտանել որպէսի է* «Au sujet des fleurs, et comment on les trouve.»

Fol. 128 v°, *այս են նշանք խոտին և խրատքն ոսկոյ*... «Voici les signes de l'herbe et les conseils de l'or.»

Fol. 134 v°, *այս տլսմներս որ կու գրեմ ամէն պէտք է որիշ որիշ խորհուրդ ունին* «Ces «talismans» que j'écris sont tous nécessaires; ils ont chacun un sens.»

Fol. 139 v°, *վասն խրատք պուխուրներուն* ·X· *զայն*... «Conseils au sujet des encens...»

Fol. 149, *վասն մայասիլի*... «Au sujet des hémorroïdes.»

Fol. 156 v°, *յորժամ այր և կին կապլինին ի մերձաւո-րութէ այսպէս արա*... «Lorsque homme et femme sont incapables de s'approcher, fais ceci...»

Fol. 158 v°, *մաճունի խորիփիլ*(?) *օգուէ աչացն և գլխոյն ուշ ծերացնէ և մազն սև պահէ*... «Le médicament de poivre long est utile aux yeux et à la tête; il retarde la vieillesse et conserve noirs les cheveux.»

Je dois l'interprétation de ce dernier passage au Dr Iohan Artignan, qui me signale que *մաճուն* = pâte, médicament, cérat (?), et que *խորիփիլ* doit probablement être lu *տրիփիլ*, forme populaire de *տարփիլփիլ* (= دار الفلفل) «le poivre long».

xviie ou xviiie siècle; écriture notragir; papier; 164 feuillets; 155 sur 105 millimètres; reliure orientale gaufrée. — [Venise, Bibliot. Marciana, n° 210 (1). Provenienza : Nani Giacomo 45.]

VENISE.

MUSEO CIVICO.

32

Les quatre Évangiles.

Au début, cette note en italien : «Evangeliari, senza data; sembra scritto sul principio del secolo xvii. Mancano le prime pagine di S. Marco e di S. Luca, certamente tagliate per i loro ornamenti, cosi pure sono tolte le figure degli Evangelisti.»

Au début, lettre d'Eusèbe à Carpien; ornement rappelant ceux de Bologne 3290, et du Codex Parisinus 21; dans les encadrements, l'or, le rouge, le rose et le bleu prédominent.

Puis viennent les tables de concordance, avec les ornements ordinaires, oiseaux, arbres, fleurs, en or, bleu, rouge et rose.

(1) Extrait du catalogue manuscrit de la Marciana, relatif à ce manuscrit : «Sergii horoscopi de Hominibus, turcice cum caracteribus armenis : de scientia Salomonis circa talismanos; tractatus duo de lapidibus; de Peonia, ac de eius affectibus. Codex exaratus est anno 1616. N° 210.»

Il n'y a pas de vie du Christ en miniatures, mais plusieurs ornements de marge et d'initiales ornithomorphes et pharagir; plusieurs initiales sont en or.

Le portrait de Matthieu a été enlevé; au début de son Évangile, un demi-frontispice avec des initiales ornithomorphes et un ornement de marge.

Le début de Marc est tronqué; le portrait de l'évangéliste manque, ainsi que le demi-frontispice initial. Incipit : *Եւ յետ մատնելոյն յովհաննու եկն յս ի գալիլեայ* (Marc, I, 14); desinit : *զի երկնչէին* «car [elles] avaient peur» (Marc, XVI, 8).

Le début de Luc est tronqué; manquent le portrait de l'évangéliste et le commencement de l'évangile. Incipit : *[որ]դեակ քանզի եղիսաբեթ ամուլ էր և երկոքեան անցեալ էին*... (Luc, I, 7).

A la fin de l'Évangile selon Luc, à l'encre rouge : *կատա-րեցաւ աւետարանս ըստ ղուկասու ի փառս քի* «Fut achevé l'Évangile selon Luc à la gloire du Christ»; et, au bas de la colonne, également à l'encre rouge : *ըսկիզբն գլխոյ* (?) *աւե-տարանին Յոհաննու* «Commencement des chapitres de l'Évangile de Jean». Puis viennent l'indication des chapitres de l'Évangile selon Jean et, en notragir, une doxologie à la louange de la très sainte Trinité.

Au verso de ce folio était le portrait de Jean, qui a été entièrement gratté par un iconoclaste, puis vient le début de l'Évangile selon Jean, avec un demi-frontispice, un ornement de marge et des initiales ornithomorphes. Desinit : *Եւ ասէ յս. Եւ ոչ ես դատապարտեմ զքեզ. երթ յայսմհետէ մի մե-ղանչեր* (fin du récit de la femme adultère).

XVIIe siècle; écriture bolorgir; papier; texte non folioté, sur deux colonnes; 128 sur 95 millimètres; reliure orientale gaufrée. — [Venise, Museo civico, P. D. 10^a. Provenienza : Lady Layard collocamento.]

VIENNE (AUTRICHE).

BIBLIOTHÈQUE DES PP. MEKHITHARISTES.

Le catalogue monumental des manuscrits arméniens de la Bibliothèque des PP. Mekhitharistes de Vienne contient les notices de 573 manuscrits[1]; depuis sa publication, la bibliothèque de cette congrégation s'est enrichie d'environ 600 nouveaux manuscrits; j'en ai déjà signalé quelques-uns[2]; lors de mon passage à Vienne, octobre 1912, le R. P. Barnabas Bilézikdjian m'autorisa, avec une générosité et un désintéressement dont je tiens à le remercier d'une façon toute particulière, à parcourir ces acquisitions récentes et, parmi ces 600 manuscrits nouveaux, j'en rencontrai deux qui contiennent des vies du Christ en miniatures. Je les indiquerai sommairement ici même.

33

Charakan ou *Charaknots*

(Recueil des hymnes de l'Église arménienne).

Fol. 3 v°, *Naissance de la Vierge*. Au fond, des bâtiments; au milieu, une coupole rose surmontée d'un clocher avec coupole bleue; de chaque côté, deux clochetons pointus rouges, le tout encadré par deux tours carrées à toit bleu. La scène se

(1) Cf. P. Jacobus Dr Dashian, *Catalog der armenischen Handschriften in der Mechitharisten-Bibliotekh zu Wien*... (Wien, 1895). In-4° (en allemand et en arménien).

(2) Cf. F. Macler, *Rapport sur une mission scientifique en Arménie russe et en Arménie turque* (juillet-octobre 1909) ... (Paris, 1910), p. 5-19.

passe devant ces bâtiments : Anne (?), portant un nimbe doré et une tunique rose à manche bleue, est mi-couchée mi-assise sur un siège allongé jaune recouvert d'un drap vert; à sa gauche, debout, deux personnages; à droite, debout, Joachim (?), portant un nimbe doré, la barbe et les cheveux blancs, une tunique rose et le vêtement de corps bleu. Devant le siège d'Anne, un ange vole vers un personnage assis qui tient dans ses mains une tête nimbée (celle de la Vierge?), et qui se retourne pour regarder un personnage en vert agenouillé, qui lui tend les mains (deux sages-femmes?).

Fol. 13 v°, *Adoration des mages.* Au fond, des bâtiments, avec coupole rose, clochetons bleus, tours carrées surmontées de toits bleus et rouges.

La Vierge est assise, portant un nimbe doré, un manteau rose qui lui couvre le haut du corps et la tête, une robe bleue; les pieds sont posés sur un escabeau; elle regarde vers la droite et tient sur ses genoux l'enfant Jésus nu, nimbe doré, qui tend sa main gauche vers la bouche du vieux mage.

A gauche, derrière la Vierge, Joseph est debout, portant un nimbe doré, un manteau rouge, une tunique bleue, les cheveux et la barbe blancs; il tient une canne en forme de croix dans sa droite.

A droite, les trois mages; le plus âgé est agenouillé devant l'enfant Jésus et tient de ses deux mains un vase en or; sa couronne est à terre, à ses genoux; il porte un manteau vert, une tunique violette, les cheveux et la barbe blancs. Le deuxième mage, debout, portant une couronne en or, les cheveux et la barbe bruns, un manteau rouge et une tunique bleue, tient de sa gauche un vase en or. Le troisième mage est coiffé d'un turban blanc enroulé autour de la tête et surmonté d'une couronne en or à trois pointes; il est imberbe et a le visage noir; son manteau est rose et sa tunique verte; il tient également un vase d'encens en or.

Fol. 37 v°, *Présentation au Temple*. Au fond, divers bâtiments, deux tours carrées de chaque côté, avec toit rouge; au milieu, une coupole rose et bleue reposant sur 5 colonnes, disposées par rang de couleurs : vert, rouge, vert, rouge, vert.

A gauche, la Vierge, portant un nimbe doré, un manteau rose, une robe bleue, des chaussures rouges, les mains ramenées sur la poitrine. Derrière elle, Joseph, avec un nimbe doré, barbe et cheveux blancs, tunique bleue, manteau rose-violet, tient deux tourterelles. Entre ces deux personnages, on en aperçoit un troisième (Anne la prophétesse?), vêtue de vert, et auréolée d'un nimbe doré.

A droite, le vieillard Siméon, nimbe doré, cheveux et barbe blancs, manteau vert, tunique rouge-orange, pieds nus dans des sandales, tient Jésus dans ses bras; l'enfant porte un nimbe doré, les cheveux noirs et un vêtement blanc.

Fol. 42 v°, *Le roi Théodose*, assis, sceptre en main, parle à deux femmes (deux reines?) debout devant lui.

Fol. 55 v°, *Jonas* tombe dans la gueule d'un poisson; la mer est bleue, le ciel en or; une barque, avec voile, se dirige vers la gauche; dans la barque, quatre personnages sont debout; l'un tient le gouvernail; les trois autres, très rapprochés les uns des autres, jettent le prophète (nimbe doré) pardessus bord; il tombe dans la gueule du monstre, ses mains faisant le geste de nager.

Fol. 58 v°, *Saint Sargis* à cheval, portant un nimbe doré, un manteau rouge, une tunique verte, une culotte bleue, des bottes rouges, galope vers la droite, emportant un enfant en croupe.

Fol. 60 v°, deux personnages, tout en or, sont dans un jardin fleuri, orné de deux cyprès.

Fol. 90 v°, *Les quarante martyrs de Sébaste*. Jésus-Christ, en haut, dans un ciel en or; au-dessus de lui, des nuages; de

chaque côté de son cou, les mots ՅՍ ՔՍ (=Jésus-Christ); il étend les mains pour bénir.

En bas, les martyrs, nus, et dont on ne voit que la partie supérieure du corps, se tiennent debout devant une mer. Dans le milieu de la miniature se voient deux tours, une à coupole bleue, l'autre à coupole rose, dans laquelle est un personnage debout, nu et sans tête.

Fol. 97 v°, *Les trois jeunes gens* dans la fournaise.

Fol. 101 v°, *Grégoire l'Illuminateur* en habits pontificaux.

Fol. 116 v°, *Résurrection de Lazare*. Au fond, des bâtiments et deux personnages, l'un à barbe et cheveux blancs, l'autre à barbe et cheveux bruns. Jésus a derrière lui les disciples; Marthe et Marie sont aux pieds de Jésus; Lazare, dans le tombeau, entouré de bandelettes, auréolé d'un nimbe doré, regarde Jésus qui lui parle; un personnage, jeune, se tient entre Jésus et Lazare.

Fol. 119 v°, *Un Christ* (?). Jésus est assis et quatre anges volent autour de lui, dans un ciel en or; ses cheveux et sa barbe sont bruns, son manteau écarlate, sa robe bleue, son nimbe en or; il a sur les genoux une boule maintenue de la main gauche; de la droite, il tend deux doigts bénisseurs.

Fol. 122 v°, *Rameaux*. Au fond, la ville de Jérusalem et, en violet, des formes bizarres que je suppose être les montagnes de Juda. Entre elles et la ville, un palmier. Au milieu, Jésus, sur l'ânon, va vers la droite; derrière lui, les apôtres, Pierre en tête (cheveux et barbe blancs). Jésus porte un nimbe doré, de cette forme ; les trois lettres peuvent être lues *տէր* «Seigneur», ou bien *է տր* «c'est le Seigneur»; son manteau est écarlate, sa robe bleue; sous l'ânon, un enfant étend des vêtements.

A droite, une jeune femme en rose présente un enfant à Jésus, qui le touche de sa droite. Derrière la femme, des

jeunes gens, imberbes et à cheveux bruns, viennent au-devant de Jésus.

Fol. 124 v°, *Adam et Ève au Paradis.* Un arbre est au milieu de la scène; le serpent, enroulé autour du tronc de l'arbre, parle à Ève qui est à droite et tient la pomme de sa main droite. A gauche de l'arbre, Adam, qui, de sa main droite, saisit la droite d'Eve, celle qui a la pomme. Tous deux sont nus, excepté les reins qui sont vêtus de feuillages. Ils sont debout sur l'herbe verte, d'où s'élancent quelques fleurs rouges.

Fol. 126, *Les vierges folles et les vierges sages.* En haut, dans un enclos, Jésus à droite, portant nimbe doré, manteau écarlate et robe bleue, tend les mains, à gauche, aux cinq vierges sages qui viennent à lui en tenant leurs cierges allumés. En bas, les cinq vierges folles regardent en haut, demandant à entrer, mais elles ne le peuvent pas.

Fol. 128 v°, le Christ est assis; la Vierge est à sa droite et un personnage à sa gauche.

Fol. 130 v°, *Lavement des pieds.* Le ciel est or; au fond, des maisons et des clochetons; en bas, à gauche, Jésus, portant un nimbe doré, les cheveux et la barbe bruns, la tunique pourpre (ou écarlate), la robe bleue, essuie le pied droit de saint Pierre, dont le gauche baigne encore dans le bassin. Pierre est assis, la main gauche sur la jambe gauche, la droite levée comme pour parler au Christ (1); ses cheveux et sa barbe sont blancs; la robe est vert mat, la tunique jaune. Derrière lui, onze apôtres et têtes d'apôtres.

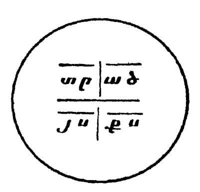
Fol. 132 v°, *Jésus portant sa croix.* Le ciel en or; au fond les montagnes de Juda (?). Jésus, au milieu de la scène, portant un nimbe doré, une tunique rose, une robe bleue, marche vers la droite, la main gauche retenue par une corde que tient un jeune homme imberbe qui marche devant lui vers

(1) D'après l'Évangile selon Jean, xiii, 6-9.

la droite, en retournant sa tête vers le Christ. La croix est peinte en jaune. Derrière Jésus, à gauche, les soldats romains, armés de lances, portent des bonnets phrygiens bleus, la moustache brune, des chlamydes alternativement bleues et rouges.

Fol. 136 v°, *Saint Nersès* en habits pontificaux.

Fol. 138, *Sainte Cène*. Le ciel est or; au fond, des bâtiments et un clocher. A gauche, Jésus portant un nimbe doré, une tunique rose, une robe verte est assis sur un trône en or, les pieds bleus posés sur un escabeau or et rouge; il tient de la main gauche un pain (?) blanc où se lit :



c'est-à-dire «le Seigneur Dieu, Jésus-Christ», et de l'index de la droite désigne la coupe et la cruche posées sur une table devant lui. De l'autre côté de la table, debout, face au Christ, les apôtres; en tête : Pierre, avec barbe et cheveux blancs, manteau jaune, robe verte.

Fol. 139 v°, *Jésus au jardin de Gethsémané*. Le ciel est or; à droite, dans les nues, un ange apporte une coupe que reçoit Jésus agenouillé sur les collines de Juda. En bas, les trois disciples dorment (Matthieu, xxvi, 37, 40; Marc, xiv, 32-52; Luc, xxii, 39-53).

Fol. 141, *Jésus devant Caïphe*. Le ciel est or; divers bâtiments; sur le toit gauche, un coq chante. En bas, à droite, Caïphe est assis sur un trône en or, avec une tunique rouge; il porte un turban oriental, surmonté d'une couronne en or à trois pointes; il parle vers la gauche à Jésus, qui porte un nimbe doré, un manteau rose, une robe bleue, et, debout,

tend les mains vers Caïphe. Derrière Jésus, Pierre (?), portant un nimbe doré, la barbe et les cheveux blancs, un manteau jaune, parle à une femme (la servante de Matthieu, xxvi, 69) qui porte un châle rose sur la tête et les épaules, et une robe bleue.

Fol. 142 v°, *Jésus sur la croix*. Le ciel est or; une lune rose à gauche, un soleil vert à droite. Au-dessus de la croix, l'inscription Յ ՙՆ, Թ՝ Հ[1] qui se lit, d'après Jean, xix, 19 : Յ[*իսուս*] ՙՆ[*ազովրեցի*] Թ՝[*ագաւոր*] Հ[*րէից*] «Jésus Nazôréen Roi des Juifs». — Du sang rose coule du flanc droit et des pieds du Christ; sous le pied de la croix, un crâne sur fond noir.

A gauche, la Vierge, portant un nimbe doré, un manteau pourpre bordé d'or et constellé d'étoiles en or, une robe verdâtre; à droite, Jean, imberbe, nimbe doré, manteau rouge, robe verdâtre.

Fol. 143 v°, *Jésus couronné d'épines*. Le ciel est or; un iconoclaste a effacé les deux soldats qui frappaient le Christ; leurs bâtons sont disposés en forme de croix derrière Jésus. Celui-ci, au nimbe doré, les mains liées par une corde, n'a que son manteau rose sur les épaules et les jambes; il est assis sur un siège en or.

Fol. 145 v°, *Jésus sur la Croix*. Le ciel est or; à gauche, une lune rouge; à droite, un soleil bleu verdâtre. Au-dessus de la croix, l'inscription Յ ՙՆ, Թ՝ Հ (voir *supra*, fol. 142 v°). Du sang coule du flanc droit et des pieds du Christ. Au-dessous de la croix, un crâne. A la hauteur des jambes du Christ,

(1) Le texte de Matthieu, xxvii, 37, porte : «Jésus, le roi des Juifs», ce qui donne en arménien les initiales Յ Թ՝ Հ; le texte de Marc, xv, 26, porte : «le roi des Juifs», ce qui donne en arménien les initiales Թ՝ Հ. Luc, xxiii, 38, dit que l'inscription, rédigée en grec, en dalmate et en hébreu, portait : «celui-ci est le roi des Juifs»; en employant le mot *արքայն* au lieu de *Թա-գաւոր* pour rendre le mot *roi*, les initiales seraient Ա Հ.

à droite et à gauche, deux morts ressuscitant, en buste, semblent sortir d'une boîte bleue et regardent vers Jésus. Plus bas, à la hauteur du pied de la croix, deux autres morts ressuscitant, dont on ne voit que le buste, sont également dans une boîte.

Fol. 146 v°, *Les lamentations* (thrènes). Le ciel est or; à gauche, une lune rose; à droite, un soleil verdâtre. Au-dessus de la croix, un écriteau sans inscription et une couronne d'épines à la place de la tête du crucifié; une lance est appuyée au bras gauche de la croix, et une éponge au bout d'un bâton repose sur le bras droit. Le Christ, étendu, est mis dans des linges par trois disciples, à droite; deux saintes femmes sont au pied de la croix; la Vierge assise à gauche, avec nimbe or, manteau rose, robe bleue, fait reposer sur son sein la tête du crucifié.

Fol. 148 v°, *Jésus sort du tombeau*. Il porte un nimbe doré , qui se lit comme *supra*, p. 598, ou bien է տ[է]ր, « c'est le Seigneur », ou տէր « Seigneur ». Le corps est presque nu, recouvert seulement d'un manteau rose sur l'épaule gauche et d'un pagne sur les cuisses. En bas, à gauche, trois soldats romains dorment : casques phrygiens bleus, moustaches brunes, piques en l'air. Jésus est au-dessus du tombeau, derrière lequel se trouve le couvercle renversé. De sa gauche, le Christ porte une bannière blanche, sur laquelle est peinte une croix rouge. C'est une résurrection de type latin; mais les soldats ont plutôt l'aspect persan.

Fol. 150 v°, *Jésus dans les limbes*. Le ciel est or; au fond, les collines de Juda (?); à gauche, des hommes au chef muni de tiares; à droite, des femmes au nimbe doré. Au milieu, le Christ avec la croix sur son épaule gauche. A gauche, Adam agenouillé sort du tombeau et saisit la main du Christ; à droite, Ève agenouillée en fait autant. Le Christ marche sur les portes des enfers, placées en X sous ses pieds.

Fol. 157 v°, *Décollation* de saint *Jean le Baptiste.*

Fol. 159, *Thomas* touche le flanc percé du Christ.

Fol. 187 v°, *Ascension.* Le ciel est or; au milieu, le Christ, nimbe or, manteau or, chemise blanche avec des liserés violets, est enlevé dans une gloire bleue, par deux anges aux ailes éployées. Au-dessous, des nues blanches; puis, au-dessous, la Vierge, au milieu de la scène; elle porte un nimbe doré, un manteau pourpre, bordé d'or et constellé d'étoiles d'or, une robe verdâtre, et se tient debout au milieu des disciples, six à gauche et six à droite.

Fol. 201 v°, *Pentecôte* (?). Le ciel est or; au fond, des bâtiments et un clocheton bleu. En haut, à droite, une colombe, au nimbe doré, vole dans une nue bleue, vers la gauche. En bas, la Vierge, assise, au nimbe doré, manteau rose, robe bleue, regarde la colombe; derrière elle, à gauche, les disciples, Pierre en tête; il porte barbe et cheveux blancs.

Fol. 204, suite de la *Pentecôte* (?). Le ciel est or; au fond, maisons et clochetons. La colombe est en haut, à droite; trois rayons tombent des nues. La Vierge est assise à gauche; Pierre debout, à droite, lui désigne la colombe. A droite, les apôtres écoutent ce que Pierre dit à la Vierge.

Fol. 206, suite de la *Pentecôte* (?). Une colombe vole à gauche dans un ciel en or. Au-dessous, les murs d'une chambre, où sont les disciples, à demi agenouillés, six à gauche, six à droite.

Fol. 208, suite de la *Pentecôte* (?). Le ciel est en or. La colombe blanche descend verticalement sur les apôtres qui sont disposés ainsi : deux à droite et dix à gauche.

Fol. 209 v°, suite de la *Pentecôte* (?). La colombe est posée debout, les ailes éployées, dans un ciel en or, sur le sommet des maisons. En bas, les disciples sont debout, six d'une part et cinq de l'autre (serait-ce le choix du successeur de Judas, Matthias? cf. *Actes des apôtres*. I, 15-26).

Fol. 211 v°, même scène; mais il y a douze apôtres, ils sont assis et il n'y a pas de colombe.

Fol. 214, *Naissance de Jean le Baptiste.*

Fol. 219 v°, *Jean le Baptiste dans le désert;* il a des ailes, un rouleau à la main gauche; la droite fait le geste du prédicateur.

Fol. 221 v°, *Grégoire l'Illuminateur.*

Fol. 226 v°, deux saintes femmes (Ripsimé et Gayané?).

Fol. 233 v°, une sainte femme.

Fol. 236 v°, *Transfiguration* sur le Thabor. Le ciel est en or. Jésus, dans une gloire bleue, porte un nimbe doré, une robe rose, un manteau blanc. A gauche, Élie, nimbe or, robe bleue, manteau rose, tient une table de la loi. A droite, Moïse, nimbe or, barbe et cheveux blancs, robe bleue, manteau rose, tient une table de la loi. Le fond est constitué par des collines.

En bas, Pierre à gauche, nimbe or, cheveux et barbe blancs, robe bleue, manteau jaune, lève la main comme pour parler au Christ. Au milieu, Jean, imberbe, renversé d'étonnement, le derrière en l'air, rappelle la scène analogue du Bologne 3290. A droite, Jacques, agenouillé, regarde en l'air. Jean et Jacques portent un nimbe doré.

Fol. 239 v°, au milieu des collines de Juda (?), Jésus montre Jérusalem (?) à Pierre, Jacques et Jean.

Fol. 241 v°, Jésus, avec les mêmes apôtres, parle à Pierre.

Fol. 244 v°, Jésus brandit un marteau devant le Temple (?) dont la forme me rappelle celle de la Mosquée d'Omar actuelle, à Jérusalem. En haut, deux anges volent vers le toit bleu de l'édifice.

Fol. 250 v°, *Assomption de la Vierge.* En haut, un personnage ailé (un ange ou la Vierge?) vole au-dessus des collines de Juda. En bas, les disciples sont réunis autour du tombeau, où il y a des fleurs roses.

Fol. 253 v°, *La sainte croix.* Jolie exécution, pleine de goût.

En bas, sous les branches de la croix, des personnages avec nimbes et tiares en or, à droite et à gauche.

Je ne mentionne pas un certain nombre de compositions de moindre importance, et je signale, pour terminer, au fol. 280 v°, *le massacre des saints innocents;* ils sont au nombre de deux, mis à mort par le bourreau. A gauche, Hérode, sceptre en main, donne l'ordre de l'exécution; il porte une couronne en or, une robe écarlate rehaussée d'une ceinture et d'un collier en or; il a les pieds nus sur un tabouret rouge et or.

En résumé, ce manuscrit est très riche en miniatures de tout genre, demi-frontispices, ornements de marge, initiales en or, pharagir et ornithomorphes. Il contient une notation musicale très soignée. L'ornementation rappelle d'une façon frappante le manuscrit de Bologne 3290.

XIVe ou XVe siècle; écriture bolorgir; papier; 374 feuillets; 128 sur 95 millimètres; reliure orientale gaufrée. — [Vienne, Bibliothèque des PP. Mekhitharistes, n° 986.]

34

Parmi les nouvelles acquisitions de la bibliothèque des PP. Mekhitharistes de Vienne, le R. P. Barnabas Bilézikdjian me montre très aimablement huit feuillets en parchemin, qui devaient constituer le début d'un Évangile enluminé, aujourd'hui perdu. Ces feuillets étaient encore dans une caisse, récemment arrivée d'Arménie, et n'avaient pu être ni numérotés, ni catalogués [1]. En voici la description sommaire :

Fol. 1, début de la lettre d'Eusèbe à Carpien; portique sur deux colonnes, rappelant les analogues du 229 d'Etchmiadzin et du manuscrit dit de la reine Mlqê, de Venise.

[1] Depuis lors, ils ont reçu un numéro de série; voir à la fin de la présente notice.

En haut, deux paons affrontés boivent ou mangent dans un récipient d'où sortent trois ornements floraux.

Fol. 1 v°, suite de la lettre d'Eusèbe, dans un frontispice sur deux colonnes. L'intérieur de l'arche est occupé par de jolis dessins, rappelant un peu les mosaïques de Venise. Sur la marge gauche, un oiseau, perché sur une branche, mange un fruit.

Fol. 2, suite de la lettre d'Eusèbe, dans un frontispice sur deux colonnes. L'intérieur de l'arche rappelle également un dessin de mosaïque. Sur la marge gauche, un oiseau tient dans son bec une branche. Sur la marge droite, un oiseau, perché sur sa patte gauche, se gratte la droite avec le bec.

Fol. 2 v°, 3, 3 v°, 4, 4 v°, 5, 5 v°, les tables de concordance des Évangiles, sur deux, trois ou quatre colonnes, avec ornements floraux et beaucoup d'oiseaux.

Sur la marge inférieure du fol. 5, cinq lignes en mauvaise écriture bolorgir, très postérieure à l'enluminure du manuscrit :

Ես սմայոն հեբեղէս հանայզգանդ սր կարապետին · ով կարդայ ա̈ծ ողորմի զսիմոն աղե°ս ի վերայ ձեր · Թոնուն կ ս · տայ ։ հէ ած ողորմի ասէ Ճ ։ ած ողորմի ասողացդ ամ ։

Moi Siméon, moine (abeła), serviteur de saint Karapet; celui qui lira [ceci], que Dieu ait pitié de moi Siméon (?); mes prières (?) sur vous...

Fol. 6. Frontispice; trois colonnes autour desquelles sont enroulés des rideaux rouges. Entre les colonnes, deux lampes arabes bleues sont suspendues, maintenues au plafond par une chaîne. En haut, de chaque côté, un oiseau est perché; au sommet du frontispice, une croix; ornements floraux sur les arêtes du toit.

Sur la marge inférieure, cette note en écriture bolorgir, très postérieure à l'enluminure du manuscrit :

1 Ես գուլիս կողակից
2 բարաթին եկի քան
3 ի կայի շորն լվայյ
4 ի· աւետարանին հարգ
5 ի վարի ։ ով կարթայ
6 ած· ողորմի ասի ամ։
7 գիրող սիմաւոն հաբեղայ էս

Moi, Goulis, épouse de Barath, je suis venue. Tant que je suis restée, j'ai lavé le linge, par respect pour l'Évangile. Celui qui lira [ceci], qu'il fasse une prière à Dieu pour moi. Amen. Celui qui a écrit est le moine (abeła) Siméon.

Fol. 6 v°, miniature composée de deux éléments : en haut, le sacrifice d'Isaac; en bas, l'Annonciation.

Comme dans le n° 229 d'Etchmiadzin, fol. 8 r°, nous avons un *sacrifice d'Isaac*, mêlé aux différentes scènes du cycle évangélique. Ici, le bûcher, tout rouge, monté sur un pied en briques bleues, est à droite. Isaac est debout au milieu de la miniature, portant un vêtement jaune avec des raies brunes. A gauche, Abraham, vêtement bleu, manteau violet, nimbe jaune, tourne la tête à gauche pour regarder la main de l'ange qui lui parle; de la droite, il tient un poignard à lame bleue, qui effleure la joue gauche d'Isaac. La main de l'ange est à gauche, dans un nuage bleu, au-dessous duquel est un arbre rouge, au pied duquel est un bélier gris; posé sur les pattes de derrière, celles de devant étant levées pour se diriger vers Abraham; celui-ci, de sa main gauche, tient les cheveux d'Isaac. A droite de la tête d'Abraham, un peu à gauche du bûcher, ces mots : աբրահամու պատարագն « le sacrifice d'Abraham ».

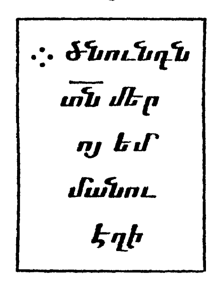
En bas, l'*Annonciation*. L'ange est à gauche et marche vers

la droite, en désignant de la droite la Vierge, qui se tient debout devant sa maison; elle porte un nimbe jaune, un manteau violet qui couvre la tête et la poitrine, et une robe bleue. Entre les deux personnages, l'inscription : աւետ[ումն] Մարիամու «l'Annonciation à Mariam».

La Vierge ramène sa droite sur le cœur; de la gauche, elle tient une quenouille (?).

Fol. 7. *Nativité,* en trois plans :

a. Sur le plan supérieur, à gauche, l'inscription :



«la naissance de notre seigneur Emmanuel»; à droite, deux anges affrontés, appuyés sur une montagne verte, sont séparés par une étoile qu'ils contemplent.

b. Plan moyen : la Vierge est couchée devant la grotte, la tête à gauche, les pieds à droite; au-dessus de ses jambes est simulée la crèche, dans laquelle est couché l'enfant Jésus, tête à gauche, pieds à droite, nimbe jaune, robe brune; au-dessus de la tête de l'enfant, celle du bœuf; la tête de l'âne est à droite, au-dessus des jambes de Jésus.

c. Plan inférieur : le bain. A gauche, une sage-femme est assise sur un siège bas. Elle lave l'enfant, qui est assis dans un bassin circulaire, nimbe jaune, corps bleu; à droite, un ange marche vers la gauche, c'est-à-dire vers l'enfant; il porte nimbe jaune, aile bleue; il tient de la droite un objet rond (le monde?) qu'il présente à l'enfant. De la gauche, il maintient une croix noire sur son épaule.

Fol. 7 v°, *Baptême dans le Jourdain.* Le fond est brun. En haut, à droite et à gauche, se voient deux anges affrontés, tenant de la droite une boule, et séparés l'un de l'autre par un rayon bleu qui descend du ciel bleu, et au milieu duquel se trouve la colombe blanche; elle descend verticalement la tête la première.

En bas, une masse bleue à droite représente le Jourdain.

Au milieu, sous le rayon bleu, la tête du Christ, nimbe jaune, barbe blonde; on n'aperçoit que les épaules, qui sont blanches. A gauche, Jean le Baptiste, la tête tournée à droite, nimbe jaune, robe rose, manteau bleu, pose sa droite sur le front du Christ, tandis que de sa gauche il écarte la main du Christ, qui sort de l'eau, et qui semble lui parler, conformément au récit de MATTHIEU, III, 15. A gauche, un personnage debout, vu de face, nimbe jaune, barbe et cheveux blonds, vêtement gris-vert, tient sur ses mains ramenées sur le ventre un vêtement rouge (la tunique du Christ?). De chaque côté du rayon bleu qui descend du ciel, l'inscription : *Մկրտութիւն տ̄ն մերոյ Յ̄ի ք̄ի* « baptême de notre Seigneur Jésus-Christ ».

Fol. 8, *Crucifixion.* Le fond est gris-bleu-vert. En haut, à droite et à gauche, le soleil et la lune. De chaque côté de la tête du Christ, ces mots abrégés, en arménien et en grec :

$$\frac{\overline{\text{ՅՍ}}}{\overline{\text{I}}\,\text{C}} \bigcirc \frac{\overline{\text{ՔՍ}}}{\overline{\text{XC}}}$$

« J[esu]s Ch[risto]s ». Le Christ a les cheveux et la barbe blonds; le corps est nu, à l'exception d'un pagne bleu qui lui couvre depuis le nombril jusqu'aux genoux. Sous la croix, un crâne, d'une exécution très primitive.

A gauche, la Vierge, nimbe jaune, robe bleue, manteau violet qui recouvre la tête et le haut du corps, chaussures noires, tend la main droite vers le divin crucifié. Derrière elle,

cette inscription : ա̃ծածին և միշտ կոյս «Mère de Dieu et toujours vierge ».

A droite, Jean, imberbe, nimbe jaune, cheveux blonds, tient la tête appuyée sur le bras droit qui repose sur la main gauche ramenée sur le ventre; le manteau est bleu, le vêtement grisâtre, les pieds nus. Entre lui et le Christ, cette inscription : աշակերտն զոր սիրէրն Յ̃ս «le disciple qu'aimait Jésus ».

Fol. 8 v°, *Les quatre évangélistes*. En haut, Matthieu et Marc; en bas, Luc et Jean. Tous quatre sont debout et tiennent leur Évangile de la main gauche, tandis qu'ils le désignent de la droite. Matthieu porte un nimbe jaune, la barbe et les cheveux blonds, le vêtement bleu. Marc porte un nimbe jaune, les cheveux et la barbe bruns, le vêtement jaune et rose. Luc porte un nimbe jaune, les cheveux et la barbe bruns, un vêtement rose et jaune avec des raies vertes. Jean porte un nimbe jaune, la barbe et les cheveux blonds, un manteau bleu, une robe jaune avec des raies vertes. Le fond du haut est rouge; celui du bas est rouge-rose foncé.

xe siècle (?); écriture erkathagir; parchemin; 8 feuillets; 430 sur 330 millimètres. Pas encore relié. — [Vienne, bibliothèque des PP. Mekhitharistes, n° 697.]

M. le Dr Iovromès Borecký, directeur de C. K. Veřejná a universitní Knihovna, à Prague, veut bien m'informer qu'il n'y a pas de manuscrits arméniens dans le dépôt confié à ses soins; par contre, il me signale très aimablement l'existence d'un manuscrit syriaque, dont l'auteur est Jakob Rohm, S. J. (1737-1816), dont l'œuvre, restée inachevée, est un lexique de la langue syriaque, où il se sert de nombreuses citations tirées de la Bible syriaque.

M. Ermisch, directeur de la Königliche öffentliche Bibliothek, à Dresde, a bien voulu faire des recherches à l'effet de savoir s'il y a des manuscrits arméniens dans la bibliothèque dont il a la charge. Le résultat fut négatif et il m'informa qu'il ne trouva trace d'aucun manuscrit de ce genre à Dresde.

BERLIN.

KÖNIGLICHE BIBLIOTHEK.

Le catalogue des manuscrits arméniens de la bibliothèque royale de Berlin contient les notices de 99 manuscrits [1]. Grâce à l'aimable entremise de M. le Prof. Dr Eduard Sachau, Geh. Ober-Regierungsrat, directeur du Seminar für orientalische Sprachen, M. le Prof. Dr Flemming, conservateur du département des manuscrits de la bibliothèque royale de Berlin, voulut bien rechercher avec moi si de nouveaux manuscrits arméniens n'étaient pas entrés à la bibliothèque depuis la rédaction du catalogue. Nous en avons trouvé sept, dont voici la notice :

35

Mélanges.

Au début, un feuillet de garde en parchemin, recouvert de caractères grecs (peut-être un fragment de prière); à la fin, un feuillet de garde en parchemin, en écriture erkathagir sur deux colonnes; le verso est presque illisible et recouvert de notices en écriture notragir.

Fol. 1 v°, cette date, en notragir presque illisible : *Թվին Ռ̅ Ճ̅ այս գրաշչչ եկար ց ե արի տչէ արեր Ը̅ Ճ̅ տարի է,* que je transcris et traduis, sous toute réserve, de la façon suivante : *այս գրիչ չեմ կարցե արեր չե արեր Ը̅ տարի է*

(1) Die Handschriften-Verzeichnisse der königlichen Bibliothek zu Berlin. Zehnter Band. *Verzeichniss der armenischen Handschriften*, von Dr N. Karamianz (Berlin, 1888). In-fol.

« l'an 1100 (= 1651 de J.-C.), cette plume, je n'ai pas pu la prendre [pour écrire], je n'ai pas pu depuis huit ans » (?).

Fol. 3, demi-frontispice, ornement de marge et initiales ornithomorphes très rudimentaires. Écritures notragir et bolorgir de plusieurs mains. Miniatures ou plutôt dessins à la plume et coloriés, manquant complètement de sens artistique.

Titre : *պատմութ̃ի մեծի Աշխարհակալի Աղեկսանդրի մակեդոնացոյ կեանք վարուց քաջութեն̃ ։ մինչ ի վաղճան նշանօք* « Histoire du grand conquérant Alexandre le Macédonien; récit de sa vie et de ses exploits jusqu'à la fin (jusqu'à la mort?) miraculeuse. »

Fol. 103 v°, à la fin de l'histoire d'Alexandre, cette note :

1 *եւ զգրող այսմ գրի ·*
2 *ես յավաստաւի մեղաւք էլի*
3 *որ ես լյիմ ժամանակի*
4 *չգործեցի մաս մի բարի ։*
5 *այլ ծուլ կենաւք յաստնուորի ·*
6 *կեցայ տմարթ ես յաշխարհի ։*
7 *և յա̃մ ժամանակի*
8 *հաւասեցա անշահ բանի ։*
9 *բայց խնդիր մի կայ (ելայ?) իմ սրտի*
10 *որ ասէք մի տ̃ր ողորմի ·*
11 *ինձ եղկելի մեղաւորի ·*
12 *մեղսամակարթ սարկաւագի ·*
13 *եւ ի տէ̃ առնուք բարի*
14 *զոր պատրաստեաց յիւր հայրենի ·*
15 *դասէ ի դասս աջակողմի ·*
16 *յիւր փառքն ի հեխտ սիրելի ·*
17 *ջ̃ թւականիս ձ̃ղ ։ աւելորդի ։*
18 *գրեալ եղև բան և գործի*
19 *թգրին աղեկսանդրի ·*
20 *Սեբաստիայ այս քաղաքի*

21 *առ ստն սբ լուսաւորչի·*
22 *փառք տանք աւրհնենք զհայր և զորդի՝*
23 *թէ ինչ բանք ստեղծեալ է յաշխարհի·*

. . . .

Et celui qui a copié ce livre, moi Yavasaph, chargé de péchés, qui, au cours de ma vie, n'ai accompli aucune bonne action; mais qui, d'une vie paresseuse, ici-bas, ai vécu grossièrement en ce monde, et en tout temps ai eu le désir des vaines paroles; mais il est dans mon cœur une requête : c'est que vous fassiez une prière à Dieu, pour moi lamentable pécheur, diacre chargé de péchés, et que le Seigneur vous accorde le bien qu'il a préparé dans sa demeure, qu'il [vous] place parmi ceux de droite, dans sa gloire, avec ceux qu'il aime. L'année 984 (=8 novembre 1534-7 novembre 1535 de J.-C.), furent écrits ces actes et ces paroles du roi Alexandre, dans cette ville de Sébaste, au pied du saint Illuminateur. Glorifions et bénissons le père et le fils pour toutes les choses qui sont créées au monde.

Cette note est suivie de deux lignes de blanc, puis vient cette date : *ի թւին ջձը· մոլորեցան յոյնքն· և ծառզարդրին զատիկ արարին՝ զի ապրիլի ժգն պիտերնայ՝ ապրիլի զն արին· բայց հայք և ասորիք ուղեղ կացի*[*ն*]։ «En l'an 988 (= 1539 de J.-C.), les Grecs s'égarèrent et, le jour des Rameaux, ils fêtèrent Pâques, car ils auraient dû le faire le 13 avril; ils l'ont fait le 6 avril. Mais les Arméniens et les Syriens sont restés dans le vrai.» — Voir à la fin de la présente notice, la note du R. P. Séraphin Abdullah.

Après une ligne de blanc, ces signes : *գիր աղուանից* «écriture des Alouans», et la liste de 33 signes que je ne puis pas reproduire ici, parce qu'ils n'existent pas en caractères typographiques.

Fol. 104, feuillet aux trois quarts mutilé, où je lis ce titre fragmentaire : *պատմութի ըսքանչելի գործոց* [*առ*]*աք-ելոյն · և աւետարանչին յովհաննու զ*[*պա*]*տմոս կղզոչ ։ եւ բազում նեղութի իշար* [*ա*]*տրիանոսէ կայսերէ · ասս երէք տասան · յ . . . պատմոս կղզոչ ։ և յետ ծք*

ամիգա[յ]ի քաղաքն եփեսոս · յարտայսահմանե . . . յամորայիանոսի . . .

Histoire des actes admirables de l'apôtre et évangéliste Jean dans l'île de Patmos; et les grandes souffrances que le méchant empereur Adrien lui fit subir pendant treize ans dans l'île de Patmos; et après 52 ans, [il vint] dans la ville d'Éphèse, il fut exilé. . . [le reste est illisible].

Fol. 108, *յաղագս աքսորանացն · սբ̅ · առքյ̅ն · Յո֊հաննու* « Au sujet de l'exil du saint apôtre Jean. »

Fol. 109 v°, *յաղագս միռինոսի՝ և եղելոցն ի ձեռն Յովհաննու* « Au sujet de Mirinos et des choses qui s'accomplirent par la main de Jean. »

Fol. 111, *յաղագս վասլի և կնոջն · թէ ո̅պ լուսօորե֊ցան* « Au sujet de Basile et de [sa] femme; comment ils furent éclairés. »

Fol. 113, *յաղագս կինոպասա կախարդին* « Au sujet du sorcier Kinopas. »

Fol. 116 v° (d'une autre plume), *վ̅ս դիւին որ զկերպա֊րանս գայլուն ունէր* « Au sujet du démon qui avait les aspects du loup. »

Fol. 118 v°, *յաղագս նոտիանոսի* « Au sujet de Notianos. »

Fol. 120 v°, *յաղագս Յոհաննու աւետարանին թէ ո̅պ եղև* « Au sujet de l'Évangile de Jean, comment il fut. . . »

Fol. 121 v°, une miniature : un scribe assis à droite, devant une maison, écrit ce que lui dicte Jean, debout, à gauche, qui tourne la tête vers la gauche, en haut, où une main (celle de l'Esprit ?) se dirige vers lui.

Fol. 122, *յաղագս տեսլեանն Յոհանու յետ ժամա֊նակի* « Au sujet de la vision de Jean . . . »

Fol. 123, *Հանգիստ առաքելոյն ք̅ի և աւետարանչին Յոհաննու։* « Mort de l'apôtre du Christ et évangéliste Jean ».

Fol. 126 v°, *արդ աղաչեմ զձեզ ոյք հանդիպիք գրոյս յիշեցէք յաղաւթս ձեր զմեղապարտ գրող սորա՝ զյովսափ սրկն․ և ած զձեզ յիշէ* «Or, je vous prie, vous qui rencontrerez ce livre, mentionnez dans vos prières le scribe pécheur de ce [livre], le diacre Yovasaph, et que Dieu vous mentionne.»

Fol. 127, *յայտնութի Յոհաննու աւետարանչին զոր ետես․ երանի որք լսեն և առնեն․ զի սմա գրեալս զի ժամանակն մօտ է* «Apocalypse de l'évangéliste Jean, qu'il vit. Heureux ceux qui écoutent et accomplissent ce qui est écrit là, car le temps est proche.»

Fol. 149 v°, *տր ած յս քս՝ բարեխաւսութբ և աղաւթիւք՝ սբ առաքելոյն՝ յոհաննու՝ որոտ* (fol. 150) *ման աւետարանչի քո՝ ընտրելոյ՝ ողորմեա մեղապարտ և անարժան գրչի՝ յովասափ սրկի՝ և ծնողաց իմոց տր թաթէոսին՝ և շահփաշաին․ և ամ զարմից՝ և այնոց որք կարդան զբան մարգարէութես՝ և ասեն՝ ած ողորմի և հայր մեր յերկինք ամէն ։*

փառք ամէնակալին այ․ այժմ և միշտ և յօիտեանս յաւիտենից․ ամէն ։

Seigneur Dieu Jésus-Christ, par l'intercession et les prières du saint apôtre Jean, [fils du] tonnerre, ton évangéliste élu, aie pitié du copiste pécheur et indigne, le diacre Yovasaph, et de mes parents, le prêtre Thatheos et de Chahphacha, et de tous mes parents, et de ceux qui lisent cette parole de prophétie et disent *que Dieu ait pitié* et *Notre Père aux cieux*. Amen.

Gloire à Dieu tout-puissant, maintenant et toujours, et dans les siècles des siècles. Amen.

Fol. 150 v°, *պատմութի սբ հաւրն յովսիմոսի՝ Յորժամ զմտաւ էած երթալ յերկիրն երանելեաց* «Histoire du saint père Yôsimos, lorsqu'il pensa à se rendre au pays des bienheureux.»

Fol. 157, une miniature : le saint chevauchant un griffon.

Fol. 157 v°, une miniature : le saint perché sur deux arbres.

Fol. 161, une miniature : le saint chevauchant une licorne (?).

Fol. 162 v°, *խրատք ի սրբոց վարդապետաց · Յաւետարանական բանէ՝ յառաքելոց և մարգարէից* « Conseils des saints docteurs, d'après les paroles de l'Évangile, des apôtres et des prophètes. »

Fol. 192, *բանք սրբոյն աբբա եփրեմի այ այնմ որ անիրաւ է եւ անամ*[*օթ*] « Discours du saint abbé Ephrem, à celui qui est injuste et [éhonté]. . . »

Fol. 196, *բան ի բուն վարդպետաց* « Discours des vrais docteurs. »

Fol. 200 v° (titre en rouge), *Յաղագս զարմից սրբոյն գրիգորի լուսաւորչին* [on a ajouté en noir : *և Ներսիսի*] *և թ̄գ̄ին տրդատա* « Au sujet de la descendance de saint Grégoire l'Illuminateur et du roi Tiridate. »

Fol. 209 v°, une note en écriture très fine et très serrée, encadrée d'un filet rouge. Incipit : *ա̄հ̄լ անուն արարչական՝ որ ըստեղծեց զազգս ա̄մ̄ մի քան զմիւսն պայծառշնորհիւ քաջ և ուժեղ և գովական ։* « Béni soit le nom du Créateur, qui créa toutes les nations, l'une plus douée que l'autre, vaillantes et fortes et louables. »

Fol. 210, une miniature : combat de cavalerie; en bas, gisent les morts.

Fol. 211 v° et 212, texte et, au-dessous, combat de cavalerie. A gauche, les soldats arméniens et leur roi, dont le nom manque dans la légende mutilée. En face, les soldats persans et le roi *շապուհ* = Chapouh = Sapor.

Fol. 223, en rouge : *այլ է բան · մեղայ տ̄ն̄ ։* « Autre discours; j'ai péché contre le Seigneur. »

Fol. 224, *վարք և պատմութ̄ի երինէ կուսին · և սն-*

դեանն · և չարչարանացն և սքանչելեացն այ̄ որ առնէր ի ձեռն սր̄ կուսին՝ մինչ ի վաղճան կատարմանն «Vie et histoire de la Vierge Erinê (Irêne?), son éducation (?), de ses tortures et des miracles que Dieu faisait par la main de cette sainte vierge, jusqu'à sa mise à mort.» •

Fol. 225, une miniature : une maison à toit rouge et à murs roses, entourée d'un mur d'enceinte avec tours crénelées; à gauche, une échelle; de face, une porte devant laquelle la sainte, accroupie, taille un morceau de bois avec une hachette.

Fol. 225 v°, le roi, à table, entouré de ses hôtes.

Fol. 230, la sainte et un démon.

Fol. 232, la sainte à gauche; au milieu, un cheval qui dévore la bras droit d'un personnage couché à droite.

Fol. 235 v°, la sainte traînée par terre, attachée par les cheveux à la selle d'un cheval qui galope à droite et que monte un cavalier.

Fol. 236, la sainte en prière; un serpent est derrière elle.

Fol. 237, la sainte, ficelée dans des bois, est sciée par deux bourreaux montés sur des échelles à droite et à gauche.

Fol. 238, miniature mutilée : la sainte est étendue au milieu, tête à droite, pieds à gauche que scient deux bourreaux. A droite, un personnage et au-dessus de sa tête, ce nom : *կիրակոս* = Kirakos = Cyriaque; etc.

Fol. 251 v°, *ոտանաւոր Նոր վկային քի̄ կոկճային որ նահատակեցաւ ի սեբաստիայ՝ յինն հարիւր հայոց թւին ձ̄ե̄ աւելորդին, խիստ մեծ կսկիծ ողորմագին եղե[ւ] մանկանն կոկճային*... «Poème sur le nouveau témoin du Christ, Kokdja, qui fut martyrisé à Sébaste, l'an de l'ère arménienne 900 + 85 (= 8 novembre 1535-6 novembre 1536 J.-C.); une grande et pénible douleur frappa l'enfant Kokdja.»

Fol. 253, divers morceaux en prose et en vers.

Fol. 253 v°, *այսմաւուր՝ յիշատակ է Թաթէոս քհյին ... յունիսի ժդ. Թվին ջղա ի փառս քի այ մերոյ* «Aujourd'hui, est la commémoration du prêtre Thathéos, le 14 juin de l'an 991 (= 6 novembre 1541-5 novembre 1542 de J.-C.) à la gloire du Christ notre Dieu.»

Fol. 254, *վկայաբանութի նոր վկային քի տիրատուր քհին ... Թվին ջխբ ... վկայաբանութի առի և քաջ ... խաչատրոյ ... ի Թվին ջծգ...* «Martyrologe du nouveau témoin du Christ, le prêtre Tiratour..., l'an 942 (= 18 novembre 1492-17 novembre 1493 de J.-C.). Martyrologe du vaillant et brave Khatchatour, l'an 953 (= 16 novembre 1503-14 novembre 1504 de J.-C.).»

Fol. 254 v°, *վկայաբանութի հարապետ* (ou : *կարապետ*) *աբեղային ... գործեցաւ այս ի Թվին ջծբ, սեպտեմբերի*, etc. «Martyrologe du moine Ha[y]rapet (ou : Karapet); eut lieu ce [martyre] en l'an 952 (= 16 novembre 1502-15 novembre 1503 de J.-C.), au mois de septembre.»

Fol. 255, poèmes en vers.

Fol. 256, *յետ այսմ ժամանակի՝ յայնժամ Թգրեսցէ մեծն կոստանդիանոս մեծ և հզօր զօրութբն իւրով* (en rouge) «Après ce temps, régnera alors le grand Constantin, avec sa puissance grande et forte.»

Fol. 264, *վսն հանդերձելայ դատաստանին* «Au sujet du dernier jugement.»

Fol. 265, *ոտանաւոր վս ողորմութե* «Poème sur la miséricorde.»

Fol. 266, *վս հաւատոյ՝ յուսոյ և սիրոյ՝ ոտանաւոր վս խոստովանութե* «Au sujet de la foi, de l'espérance et de l'amour. Poème au sujet de la confession.»

Fol. 269, *ով եղբայր՝ անտրէաս, սակօ սիրու բանս · վասն սրտի քո գրեցի ուրախութե՝ խեվլ յովանես Թիլ-*

կուր՝ զոյն արեկարէՀ [?] «O frère Antrèas, ces humbles chants d'amour je les ai écrits pour réjouir ton cœur, [moi] fou Yovanès de Thilkour... »

Fol. 270 v°, *բանք սիրո* «Chants d'amour.»

Fol. 271, *Նշանագիրն այս է իմաստնոցն ։ ա̅ծ = աս-տուած. ⟷ = Հրշտակ. ♁ = երկինք. ♀ = երկիր* etc: «Voici les signes des sages : *ա̅ծ* = Dieu. ⟷ = ange. ♁ = cieux. ♀ = terre... »

Fol. 275, *յանունն ա̅յ՝ ոտանաւոր վ̅ս լինելութէ արարածոց ըստեղծմանէ յառաջ· երկնայնոց · վեցաւ-րէից կարճիկարճոյ · ի յովասափ ·* «Au nom de Dieu, poème sur l'existence d'avant la création des créatures : [la création] des êtres célestes, [l'œuvre] des six jours, sommairement [racontées], par Yovasaph.»

Fol. 295, *կափայ վ̅ս աղեկ մանկանն գրիգորիս* «Kapha (quatrain) sur le bon jeune homme Grigoris.»

Fol. 295 v°, *վ̅ս հոգոյ ոտանաւոր* «Poème sur l'âme.»

Fol. 296 et suiv., suite de *կափայ* (quatrains ou petits poèmes).

Fol. 316, en bas :

թէ շատ կաֆաչափեաց ի յաջ- ա̅
ձգէ ի ձախ զա խիստ յաճախ՝ դ̅
բաժնէջանիւ բան շաղկապած՛ ը̅
գիտ զգիւտ վլիճկիտ փակած՝
▨ *ամիտ մշակ ծառա ղատ ես՝* գ̅
Ն խեաղ անտէնն վայել ես՝
իսկ պատժիս լաս ըստ կոծով...
զստ առաջի խաչին թռչի.....
սաղմոս սաս վշ տահ.........
..*աշ ա պահառ հկան* (?)......

Série de conseils, où, entre autres, on recommande aux maîtres de ne pas maltraiter leurs serviteurs.

xvie et xviie siècles (?); écriture bolorgir et quelques fragments en notragir; papier; 316 feuillets; 210 sur 150 millimètres; reliure orientale gaufrée, avec une croix sur le plat supérieur. Miniatures très rudimentaires. — [Berlin, König. Bibliot., Ms. orient. quart. 805. Armenisch.]

Notre confrère, le R. P. Séraphin Abdullah, a bien voulu rédiger une note sur cette importante question de la fixation de Pâques. Je tiens à le remercier publiquement, ainsi que M. Archag Tchobanian, pour les précieux renseignements que je dois à ces deux savants Arméniens.

Voici la note du P. Séraphin Abdullah :

« Le cycle du soleil est composé de 28 ans, et celui de la lune de 19. De ces deux cycles de 28 et 19 ans, multipliés l'un par l'autre, on a composé un troisième, appelé le cycle pascal, parce qu'il sert à déterminer la Pâque. C'est une révolution de 532 années; lorsque ces années sont écoulées, cette période revient au même point qu'auparavant, en sorte que la seconde révolution est en tout semblable à la première, et la troisième aux deux autres. Ce calcul a été trouvé par Victorius d'Aquitaine en 457; on l'appelle *période victorienne*. Mais ce dernier a suivi les supputations latines; aussi Denis le Petit en 526 dressa-t-il un nouveau canon pascal sur le cycle lunaire des Alexandrins et retint la grande période de Victorius : elle porte le nom de *période dionysienne* de 532 ans ou cycle cinquantenaire. Cette dernière ne diffère de la période victorienne que parce qu'elle roulait sur les calculs orientaux ou alexandrins, plus exacts que ceux des Latins, de Victorius. Cette période a été adoptée par toutes les nations, tant en Orient qu'en Occident jusqu'en 1582, année dans laquelle le pape Grégoire XIII a réformé le calendrier. Mais les Orientaux, ainsi que les Grecs et les Russes conservèrent leur calendrier de la période dionysienne.

« Les Arméniens convertis au christianisme, au ive siècle, adoptèrent, d'après leur computiste, le cycle d'André de By-

zance, composé en 351, d'une période de 200 ans, dans la première année de laquelle la Pâque tombait au 4 avril, et la 200ᵉ année, au 25 mars. Après avoir suivi une évolution (351 + 200 = 551), dans la 201ᵉ année ou première année du nouveau cycle, la Pâque, au lieu du 4 avril, tombait au 13 du même mois. Ainsi neuf ans de suite, ce ne fut qu'une confusion pour la célébration des fêtes mobiles. A la dixième année (562 J.-C.), un certain savant, Éas d'Alexandrie, réunit les computistes et les astronomes, au nombre de 36, et fit accepter, d'après l'ordre du Catholicos Moïse II, la période dionysienne de 532 ans ou cycle cinquantenaire. Le commencement de cette période a été fixé en 552 J.-C.; cependant l'année où elle a été adoptée (562) était la 10ᵉ du cycle. Cette période est le point de départ ou le commencement de la nouvelle ère arménienne : ce fut en l'an 552, 11 juillet, un jeudi.

« Cette période a été, depuis son adoption, révolue deux fois; nous sommes dans la troisième :

Iʳᵉ période de 552 à 1083 (552 + 532 − 1 = 1083).
IIᵉ période de 1084 à 1615 (1084 + 532 − 1 = 1615).
IIIᵉ période de 1616 à 2147 (l'année 1913 est la 298ᵉ).

« Rien n'oblige à donner au début d'une période ou cycle pascal une date fixe. On peut la commencer quand on veut. Les Arméniens commencèrent en 552, les Grecs en 563, et les autres Eglises orientales à une date arbitraire. Denis le Petit fait commencer un an avant l'ère de J.-C.

« Pour chercher le terme pascal, dans cette période, les Grecs se servirent du nombre d'or ou du cycle de 19 ans et de la lettre dominicale; les Arméniens, de l'épacte et de la lettre dominicale. Le résultat de tous les deux est le même. Cependant les épactes servent à trouver dans tous les siècles les néoménies et l'âge de la lune, avec beaucoup plus de précision que ne le feraient les

nombres d'or, mais à la 19e, 114e, 209e et 456e année de cette période, l'épacte selon les Arméniens est 9 (Թ) et la lettre dominicale est *E* (Ե), qui fait tomber la pleine lune pascale au 6 avril, un dimanche, et au dimanche suivant la fête de Pâque. Le calcul juste, au contraire, faisait tomber la pleine lune au 5 avril, un samedi, et le lendemain dimanche, 6 avril, la fête de Pâque. Le calcul le plus près de la réalité est celui des Grecs ou Alexandrins.

« Voilà le point culminant de cette période qui a provoqué tant de controverses qui, pour les ignorants, ont été mises sur le compte de la religion et de la foi.

« Ces années en question sont :

ANNÉE DU CYCLE CINQUANTENAIRE.	Ire PÉRIODE.	IIe PÉRIODE.	IIIe PÉRIODE.
19	570	1102	1634
114	665	1197	1729
209	760	1292	1824
456	1007	1539	2071

« Dans les trois séries du cycle sus-mentionné, les Grecs précèdent les Arméniens d'une semaine pour la fête de la Résurrection de Jésus-Christ. Ces derniers désignent cette erreur de Pâque par le mot Ծռազատիկ, que nous pouvons traduire par « Pâque oblique ».

« Dulaurier, dans ses *Recherches sur la chronologie arménienne* (tabl. G, p. 409), admet à la 94e, 189e, 436e et 531e année du cycle cinquantenaire, une autre Pâque oblique que voici :

ANNÉE DU CYCLE CINQUANTENAIRE.	Ire PÉRIODE.	IIe PÉRIODE.	IIIe PÉRIODE.
94	645	1177	1709
189	740	1272	1804
436	987	1519	2051
531	1082	1614	2146

« Dans ces années, pour les Grecs, le terme pascal a comme nombre d'or 19 et *B* comme lettre dominicale. Pour les Arméniens, l'épacte est 28 et la lettre dominicale *B*. La Pâque tombe le 24 avril.

« Je n'insisterai pas pour démontrer que Dulaurier est dans l'erreur; car, depuis le IXe siècle, la période des Orientaux (nombre d'or ou la période de 19 ans) s'étend à l'Église universelle. Auparavant il y avait souvent des discussions au sujet du jour de la célébration de Pâques; aussi n'est-il pas étonnant de lire que pendant les années 455, 550, 645, 740 il y ait eu des controverses, entre les Alexandrins, les Grecs et les Latins. « En 455, dit l'auteur de l'*Art de vérifier les dates* « (p. 10), on célébra Pâque le 24 avril chez les Orientaux, les « Égyptiens et la plupart des Occidentaux; mais quelques-uns « de ces derniers firent cette fête le 17 du même mois. Le pape « saint Léon, qui avait d'abord été de leur avis, se rangea en- « suite à celui des premiers. »

« Aussi cette controverse n'a duré que jusqu'au temps de Charlemagne. Depuis, tous les computistes étaient d'accord pour célébrer la Pâque le 24 avril. D'ailleurs Dulaurier devait observer que Guiragos, auteur du XIe siècle, dans son *Histoire d'Arménie,* fait le récit de la question de la Pâque oblique. Dulaurier le cite dans son ouvrage susmentionné (p. 68). Guiragos dit, en parlant d'Irion, qu'il « adopta un système tout opposé « changeant le 17 avril en 16 (de la pleine lune) et le 6 en 5. « Ce chiffre 16 n'entraîne, il est vrai, aucune erreur, mais le 6, « en 95 ans, nous amène un dimanche, tandis que le 5 produit « pour eux (les Grecs) le samedi ». Ce passage de l'historien veut dire que, la pleine lune étant le 16 ou le 17 avril et la lettre dominicale *B,* alors quand même la célébration de Pâques devra être fixée au 24 avril.

« Les autres historiens, comme Samuel d'Ani, Matthieu d'Édesse, Arakël de Tauris et même Tchamitch, qui rapporte

les controverses entre les Arméniens, les Grecs et les Géorgiens, ne mentionnent aucune discussion pour la Pâque, célébrée le 24 avril, ayant nombre d'or 19 et lettre dominicale *B*. »

36

Gantzaran (Recueil de chants mystiques).

Les deux premiers feuillets, qui contiennent la table des **գանձ**, sont très endommagés. Au bas du fol. 2 v°, on lit, écrit en très mauvais notragir, ce mémorial :

Յիշատակ է գիրքս մխիթարեան վանացս Թ[րի]եստեան · ի Համատանցի... Յովհաննէս վրդ̃պէն, միջնորդ̃ուք Հ̇ · ղուկասու[սիմոնեան] 1787, մարտի 20. ՚ի կոստանդնուպոլիս ·

« Ce livre est un souvenir [fait] au couvent des Mekhitharistes à Trieste, par le vardapet Yovhannès de Hamatan, par l'entremise du P. Łoukas [Simonian] [1], 1787, 20 mars, à Constantinople. »

Avant cette note, le dernier paragraphe de la table des **գանձ** est ainsi rédigé :

Ճ̄ · ով դասք սր̃ քահանայից յորժամ քաղց[ր]եղանակէք զմեղապարտ գրիչս զյո՛վ. յիշեցէք ի տր̃ ։ և ած̃ըզձեզ յիշէ · ամէն ։ « Ô chœurs des saints prêtres, lorsque vous chantez doucement [le contenu de ce livre], mentionnez dans le Seigneur le copiste Yov[annès] et Dieu vous mentionnera. Amen. »

Fol. 3, demi-frontispice, ornement de marge. Initiale ornithomorphe. Le titre est donné dans le demi-frontispice : **գանձ**

[1] Le P. Łoukas Simonian arriva à Trieste, avec d'autres Pères, en 1771, à l'âge de trente-trois ans. En 1787, il était curé des Arméniens de Trieste. Cf. P. J. Dashian, *Catalog der arm. Hss...* (Wien, 1895), n° 454, et les renseignements que me fournit, par lettre, le P. Barnabas Bilézikdjian.

Ճրագալուցին ։ ի տէր Մխիթարայ «Gantz[1] de la veille de Noël (ou de Pâques) par le prêtre Mkhithar.»

Dans ce manuscrit, il y a des ornements marginaux à chaque nouveau *գանձ*; le texte comprend aussi un certain nombre de *տաղ* (hymnes); il paraît incomplet de la fin et s'arrête (fol. 326 v°) à ces mots : *րա՛բո՛ւնեա՛ց պա՛րծա՛նք և գլ՛ուխ*. . . «honneur et chef des docteurs».

Fol. 327, un mémorial en notragir, où les dates de mois et d'année sont presque illisibles :

իԹվ՛նիս մերոյ[ու]մլ...
և ամսիանն մայիսի ...ին

ce que nous proposons de lire : *ի Թվականիս մերոյ ռմլ և ամսիանն մայիսի*. . . *ին* «Dans notre ère 1230 (= 1781 J.-C.), dans le [? jour] du mois de mai.»

xve siècle (?); écriture bolorgir avec notation musicale; papier; 327 feuillets; 180 sur 135 millimètres; reliure orientale gaufrée. — [Berlin, König. Bibliot., Ms. orient. quart. 806. Armen.]

37

Mélanges.

Fol. 1, cette note, qui paraît incomplète du début : [*զննջե-ցեալսն*] *մեր և ողորմեա՛ զի քո ձեռացդ ստեղծուածեն և քո աւազանին ծնունդ են* [·] *ողորմեա մեղաւորացս և փրկեա՛ զսոսա ի տան ջանաց և քեզ փառք յաւիտեանս ամէն ։ ·* ~ *Սուրբ ածածնին բարէխաւսութբ և ամ սրբոց՝ քս ած ողորմեայ ըստացաւղի սբ գրոցս* «. . . et aie pitié car [ils ou elles] sont les créatures de tes mains et sont engendrés par tes fonts baptismaux. Aie pitié de ces pécheurs et délivre-les des tortures et gloire à toi dans les siècles des siècles. Amen .·. ~ par l'intercession de la sainte Vierge et de

[1] *Trésor*, puis genre d'une poésie mystique que l'on rencontre très souvent.

tous les saints, Christ Dieu, aie pitié de l'acquéreur de ce saint livre. »

Fol. 1 v°, *պատմութիւն վն պղնձի քաղաքին զոր դարձուցեալ են ի տաճիկ գրէ ի հայ գիր · ի մխիթարութիւն հոգոյ և մարմնոյ·* Incipit : *կայր ի պաղտատ քաղաք խալիփայ մի յորում անուն էր աբդըլմելիք* . . . . . « Histoire de la ville d'airain, que l'on a traduite de l'arabe (tadjik) en arménien; pour la consolation de l'esprit et du corps. *Incipit :* il y avait dans la ville de Bagdad un calife dont le nom était Abdelméliq . . . »

Fol. 42, blanc.

Fol. 42 v°, *Յարարածոց մեկնութէ իսկզբանէ արար ած զերկինս և զերկիր* « Commentaire de la création [(1)]; au commencement, Dieu créa le ciel et la terre. »

Fol. 47, *Հարցումն փողոյն* « Question de la trompette (du jugement dernier?). »

Fol. 57 v°, *Արիստոտելի ասացեալ . . .* « Discours d'Aristote », *ou* « Aristote a dit . . . »

Fol. 61 v° (en rouge), *բարսեղ ասէ · քանի ամեկաց կամ յոր տուն իջեւանեցաւ* « Basile dit : combien d'années [il est resté], ou dans quelle maison il est descendu. »

Fol. 78 v°, *Հարցումն սրբոյն բարսղի ընդ հրեշտկին ի պէտս մարդկան* « Entretien (?) de saint Basile avec l'ange, à l'usage des hommes. »

Fol. 102, *խրատք · և բանք · Առակաւք ի շահ լսողաց : զոր արարին վար[դ]ապետք* « Conseils et discours sous forme de fables pour le profit de ceux qui écoutent, composés par les docteurs. »

Fol. 170, *այլ առակաւոր բանք պիտանիք : վն զրուցատրութե որդոց մրդկն·* Incipit : *երիտասարդ մի ուխտ եդեալ էր զի ամենեւին հարամ չուտէր : աւր մի եր-*

(1) C'est-à-dire commentaire de la *Genèse*.

թայր եզր գետոյն . . . « Autres discours utiles sous forme de fables ; pour que les fils des hommes s'en servent dans la conversation. Un jeune homme avait fait le vœu de ne jamais rien usurper. Un jour il allait au bord du fleuve . . . »

Le fol. 236 est en écriture notragir.

Fol. 236 v°, en notragir d'une autre main : *տաղ թաղմանն և յարութե̅ ք̅սի ա̅յ մերոյ* « Poème sur l'ensevelissement et la résurrection du Christ notre Dieu. »

Fol. 237, *այլ տաղ վասն սբ̅ յերուսաղէմայ ասաց"* « Autre poème sur la sainte Jérusalem . . . »

Fol. 238 (en bolorgir), *վ̅ն ծննդեան յովսափու ։ ած̅ամ̅ի որ բարէ* . . « Sur la naissance [du Christ], par Yovasaph. Dieu de toute chose qui . . . »

Fol. 246, *առակ զոր ասաց բարղամ յ̅վսփու* . . . 2ᵉ fable (fol. 247 v°) ; 3ᵉ fable (fol. 253 v°) ; 4ᵉ fable (fol. 256 v°) ; 5ᵉ fable (fol. 258), etc. . . « Apologue que dit Barłam à Yovasaph . . . »

Fol. 272, *վ̅ն Նաքովրայ կախարդին* « Au sujet de Naqor le sorcier. »

Fol. 292, le manuscrit semble incomplet, à moins qu'il ne faille rapprocher le fol. 292 du fol. 1. Voici les deux dernières lignes du fol. 292 : *առաւաւտուն ելեալ զհանդերձսըն հանէր՝ զբէհե* « Se levant au matin, il ôtait ses vêtements . . . »

XIVᵉ siècle (?) ; écriture bolorgir ; papier ; 292 feuillets ; 180 sur 130 millimètres ; reliure demi-chagrin brun. — [Berlin, Konig. Bibliot., Ms. orient. oct. 1126. Armen.]

38

Questions.

Les feuillets 1-6, 75-81 ne sont pas de la même encre, ni probablement de la même main que le reste du manuscrit et ont souffert de l'humidité.

Fol. 7, demi-frontispice; ornement de marge; corps d'oiseau surmonté d'une tête de femme couronnée (harpie); initiale pharagir; le tout, au trait.

Հարցմունք խիստ գեղեցիկք և պիտանացուք․ ով կարդա աղէկ ի միտ առնու և զգծողս յիշեա (en rouge) « Questions très belles et profitables; que celui qui lit les saisisse bien et qu'il mentionne le copiste. »

Fol. 75, ce mémorial en écriture bolorgir différente de celle du texte : *Փառք ամենասուրբ երրորդութե՟... որ ետ կարողութի՟ տկար և աղկաղկ անձինս․ յետնեալս ի կրօնաւորաց՝ գրիգոր կոչեցեալ՝ բազում փափագանօք գրեցի զծաղկաքաղ հարցմունքս՝ իբրև զփունջ մի մանուշակ՝ ի քիմս բանասիրաց՝ և ի վայելս մեղսաներկ անձինս․ և ի շահ և յօգուտ բանասիրաց․ երես անկեալ կաղաչեմ զգաղափարողսդ* (fol. 75 v°) *որ չմեղադրէք գրիս․ զէրա հմուտ չէի գրագրութեան՝ բայց զփափաք սրտիս կատարեցի․ և զխնդս լցուցի։ ամէն․ բայց գրեցաւ սա ի յլ՟ս իլախաց․ ի քաղաքս լով կոչեցեալ՝ ի վանքն՝ ի դուռն հաձկատար ածածնին՝ ի կաթուղիկոսութե՟ տե՟ էջմիածնին տ՟ր միքայէլին․ և յեպսութե՟ այսմ՟ի՝ տ՟ր գրիգոր վրդ՟պի վանեցւոյ․ և ի թագաւորութե՟ գ՟րոլ ժիկմոնդ աւկուստոսին․ ի թվականութե՟ս հայկազեան տումարի ռ՟ի ամի։*

Gloire à la très sainte Trinité, qui a donné la faculté, à moi, personne faible et infime, le dernier des religieux, nommé Grigor; j'ai écrit avec beaucoup de plaisir cette anthologie de questions, comme un bouquet de violettes, pour l'usage (le palais) des lettrés (philologues), et pour la jouissance de mon âme teinte de péché, et pour l'intérêt et le profit des lettrés; je prie, face contre terre, ceux qui copieront [ce manuscrit], de ne pas me reprocher mon écriture, parce que je n'étais pas versé dans la calligraphie; j'ai accompli [simplement] le désir de mon cœur et j'ai réalisé mes souhaits. Amen.

Ceci fut écrit en Pologne, dans la ville appelée Lov (Lemberg), au couvent de la Sainte-Vierge, accomplisseuse des vœux, sous le catholicat

du seigneur Miqayël[1], à sainte Etchmiadzin, et sous l'épiscopat, dans ce pays, du vardapet Grigor de Van, et sous le règne du roi (groul.) Jikmond Auguste[2], en l'an de l'ère arménienne 1020 (= 30 octobre 1570-29 octobre 1571 de J.-C.).

Tout de suite après, ce texte (fol. 75 v°), en encre pâle, comme au début du manuscrit. *Incipit* :

Եւ լինի գարունն ածային, և երեւի ածային տեսիլն, և յառաջ ելանէ հուր յարեւելից · և հաստատի իբրև զսիւն՝ հրամաւ անեղին այ՝ և յանկարծակի ի վր տիեզերաց · և լնու զչորեք անկիւն աշխարհս՝ հարթ և համասար · հնգետասան կանկուն՝ քան զկատարս լերանց, նոյնչափ որ յառաջ ջրհեղեղ (fol. 76) *ն էր · և հալէ զլերինս և զքարանձաւս իբրեւ զմոմ ըստ գրեցելումս · եթէ լերինք որպէս մոմ հալին առաջի տն ։ իսկ հուրս այս իբրև հրդեհէ զերկիր · և ժողովի յարեւմուտս · քանզի անդ դատելոց է զսատանայ և զկամարարս նր ։*

Երկրորդ գետք հրեղէնք ելանեն յարևելից հրոյն չափ, որբէ և մաքրէ զամ երկիր · և ի չարութենէ ի պղծութենէ · զոր ապականեալն է պեղծն այն · որդին կորըստեան · և երթեալ հուրն այն խառնի ի հուր տանջանացն մեղաւորաց ։

Երրորդ կարկուտ հրեղէնքն և բոցեղէնք արձակին ի վր երկրի....

Et arrive le printemps divin, et la vision divine apparaît, et de l'Orient, un feu vient au-devant, et se dresse tout d'un coup sur l'univers, comme une colonne, par l'ordre du Dieu increé, et remplit les quatre coins du monde, aplanit tout [à une hauteur de (?)] quinze coudées [au-dessus] des sommets des monts, aussi haut qu'était jadis le dé-

(1) Le catholicos Mikael Ier de Sébaste mourut en 1570, d'après ORMANIAN, *L'Église arménienne*... (Paris, 1910), p. 178.

(2) Sigismond-Auguste, ou Auguste Ier, de la dynastie des Jagellons, régna de 1548 à 1573

luge [1], et fait fondre les montagnes et les cavernes comme de la cire, comme il a été écrit : «Que les montagnes fondent devant le Seigneur comme de la cire [2].» Et ce feu semble incendier la terre et se ramasse dans l'Occident, car c'est là que [Dieu] doit juger le diable et ceux qui font sa volonté.

En second lieu, des fleuves de feu jaillissent de l'Orient, aussi [puissants] que le feu ; ils nettoient et purifient toute la terre, de la méchanceté et de la souillure qu'a répandues l'immonde fils de la perdition, et ce feu va se mêler au feu des tortures des pécheurs.

En troisième lieu, des grêles de feu et de flammes sont lancées sur la terre...

XVIe siècle; écriture bolorgir fine; papier; 81 feuillets; 200 sur 135 millimètres; reliure, demi-chagrin brun. — [Berlin, König. Bibliot., Ms. orient. oct. 1125. Armen.]

39

Prières de Grégoire de Narek.

L'écriture est très fine; quelques feuillets ont souffert de l'humidité. Ce manuscrit renferme quelques ornements de marge et des initiales pharagir.

A la fin, le texte semble tronqué; voici la dernière ligne : յերկարութի յուսոյն կարեց ·

XIVe ou XVe siècle; écriture bolorgir; parchemin; 92 feuillets; 75 sur 55 millimètres; reliure orientale unie, avec un fermoir en cuir au milieu. — [Berlin, König. Bibliot., Ms. Orient. oct. 445. Armen.]

40

Grammaire.

Fol. 1, titre en rouge : Սիմէոն · վարդպետի · Ջուղայեցւոյ · արարեալ քերականութի ըստ լեզուի մերում Հայկա-

(1) Lors du déluge, les eaux s'élevèrent de quinze coudées au-dessus des plus hautes montagnes; cf. *Genèse*, VII, 20.

(2) *Ps.* XCVII, 5.

զան « Grammaire de notre langue arménienne, par Siméon vardapet, de Djoulfa. »

Incipit : [*Ք*]*երականութ̄ի է գիտութ̄ի տառից . . .* : « La grammaire est la science des mots. »

Fol. 81, *և արդ պարզաբար յայտնեցան տեղիք կէ-տիցս · զի ի մէջ անկատար բանից ստորակէտն է · և ի մէջ կատարեալ բանից միջակէտն է · իսկ ըն*[*դ*] *վերջս կատարեալ բանից վերջակէտն է ։ և ք̄ի փառք յաւի-տեանս · ամէն ։*

Et maintenant, ont été nettement définis les endroits où doivent [être mis] les points. Car au milieu des paroles inachevées, c'est la virgule; et au milieu des paroles achevées, c'est le point du milieu (= point virgule) et à la fin des paroles achevées, c'est le point final. Gloire au Christ, dans les siècles. Amen.

XVIIe ou XVIIIe siècle; écriture notragir; papier; 81 feuillets; 140 sur 105 millimètres; reliure orientale unie. — [Berlin, König. Bibliot., Ms. orient. oct. 541. Armen.]

41

Livre de prières (de différents auteurs).

Fol. 1, *ա̃նուսուց յաղիօթեցն է · Հայր երկնաւոր քո կամքըդ կատարեսցի ի վ̄ր մեր . . .* « Prière dominicale. Père céleste, que ta volonté soit accomplie sur nous. »

Fol. 3, demi-frontispice, ornement de marge et initiale pharagir, bleu et rouge. Titre : *երանելոյդ Յովհաննու գառնեցոյ աս"ցե՛լ աղ"թք առ տ̄ր ած ։* « Prière au seigneur Dieu composée par le bienheureux Yovhannès de Garni. »

Fol. 8, *աղօթք Նարեկա վարդապետի ՝ասց"լ վ̄ն Ճա-նապրհի ·* « Prière composée par le vardapet de Narek, pour le voyage. »

Fol. 9, *աղօթք գ"ռնեցոյ ասացել" ի կիւրակէին* « Prière composée par [Yovhannès] de Garni, pour le dimanche. »

Fol. 20 v°, après le mot *ամէն* (amen), ce mémorial : *զստացօղ գրոյս սրկւգ Յարութիւն և զմեղաւոր գծօղս զարիստակէսս յիշեցէք* « Mentionnez l'acquéreur de ce livre, le diacre Harouthiun et le copiste pécheur Aristakès. »

Fol. 21 v°, en bas, après le mot *ամէն* (amen), cette date, en caractères plus fins que le reste du texte : *թւին ռՃլա ով աղօթասէր յեղբայր որժ"մաղ"թէս յիշեա զգծօղս* « En l'an 1131 (= 12 octobre 1681-11 octobre 1682 de J.-C.), ô pieux frère, quand tu prieras, mentionne le copiste. »

Fol. 22, *մեսրոբայ վրդպի աս"ցե"լ աղօթք երէք ժա-մու աւուրն գ̄ դէմ հոգոյն սբյ* « Prière composée par le vardapet Mesrob, pour la troisième heure de la journée, adressée au Saint-Esprit. »

Fol. 24, *գառնեցոյն աս'ց'լ աղօթք ի հոգին սբ* « Prière composée par [Yovhannès] de Garni, pour le Saint-Esprit. »

Fol. 28, en bas, *յիշեա զմղւր գծօղս* « Mentionne le copiste pécheur. »

Fol. 28 v°, *սարկաւագ վարդպին ասացեալ աղօթք առ հգի սբ* « Prière au Saint-Esprit, composée par le vardapet Sarkavag (= Jean le Diacre?). »

Fol. 34, *գառնեցո ասացեալ աղօթք առ հյր* « Prière au Père, composée par [Yovhannès] de Garni. »

Fol. 43 v°, *նորին աղօթք առ տրըն մեր յս քս . . .* « Du même, prière à Notre-Seigneur Jésus-Christ. »

Fol. 48, *աղօթք երեկոյին ժամուն մեսրոբա վրդպի* « Prière du soir, par le vardapet Mesrob. »

Fol. 51 v°, *գրիգորի նրկցոյ աց"լ վ̄ն գշրոյ* « [Prière] pour la nuit, composée par Grégoire de Narek. »

Fol. 64 v°, *ով սիրելի և յաղթասէր յեղբյր յիշեա զտրտմալից · գծօղս · թւին ռՃլա*, puis, d'une autre main : *և աժմս թիւն ռմիին* « Ô cher et pieux frère, mentionne

le triste copiste, l'an 1131 (=1682 de J.-C.) », puis d'une autre main : « Et maintenant, c'est l'année 1208 (=24 septembre 1758-23 septembre 1759 de J.-C.). »

Fol. 65, *վերստին յաւելուածոյ կրկին հեծութե նարեկին գրգրիսի հսկողի առ նոյն աղերս մաղթանաց բանի խո-րոց սրտէ առ տուիչ խնդրողաց վս մեղց չրչրնց*, nous avons ici le début des fameuses prières de Grégoire de Narek : « Chapitre nouveau des gémissements de Grégoire [de Narek] le veilleur, pour les mêmes prières de supplications et de vœux, du fond du cœur, à celui qui dispense ce qu'on lui demande, au sujet des péchés et des tortures. »

Fol. 83, *նարեկին գրգրի առ սբ ածածինն* « Du même Grégoire, à la sainte Vierge. »

Fol. 88 v°, en bas, *քս ած ողորմեա ստացօղ գրոյս սրկգ յրւթինն · և զմղւր զառիստակէսին · գծօղ սր* « Christ Dieu, aie pitié de l'acquéreur de ce livre, le diacre Harouthiun, et du copiste, le pécheur Aristakès. »

Fol. 89, *աղօթք առ սբ խչն ածընկալ* « Prière à la sainte Croix qui porta Dieu. »

Fol. 92, *աղօթք սբյն յոհաննու ոսկիբերանին ի մէջ եկղցո* « Prière de saint Jean Chrysostome, au milieu de l'église » : au Fils, au Père, au Saint-Esprit, etc.

Fol. 103 v°, *աղօթք Անաստասայ քհի յոյժ գեղեցիկ* « Prière du prêtre Anastase, très belle. »

Fol. 123, *զստացող գրոյս սրկգ · յարութին և զմղւր գծողիկս սր · յշել ած ողմի ասլվ* « Mentionnez l'acquéreur de ce livre, le diacre Harouthiun, et le copiste pécheur en disant : *Dieu ait pitié.* »

Fol. 123 v°, *աղօթք սբ գրզմնին տն* « Prière au saint tombeau du Seigneur. »

Fol. 147 v°, *լիթանիայք առ ածածինն երանուհեղ* « Litanies à la sainte Vierge la bienheureuse. »

Fol. 150 vº, *յաղագս եօթանց բանիցն զորս Քս ի խաչին կախեալ ասա[ց]* « Au sujet des sept paroles que le Christ prononça sur la Croix. »

Fol. 165, *աղօթք Թովմայի առքլոյ ասացեալ* « Prière de Thomas l'Apôtre. »

Fol. 167, *աղօթք տն Յոհաննու ոսկէբերանին* « Prière de saint Jean Chrysostome. »

Fol. 171, *ով սիրող Քի եղբայր յժմ աղօթս մուցնես առ ած ·յշյ զրստկես· և զլւսրր սրկգ ·յրւին· ստցղ գրոյս* « Ô frère qui aimes le Christ, quand tu fais ta prière à Dieu, mentionne-moi, Aristakès, et le diacre sacristain Harouthiun, acquéreur de ce livre. »

Fol. 179, *և արդ աղաչեմք զամենեսեանդ որք հանդիպիք սմա · աղօթելով կամ օրինակելով՝ յիշեցէք ի մաքրափայլ աղօթս ձեր զսրկգ յարութի զոր հաւաքեաց ի մի տուփ · ի վայելումն անձին իւրոյ· դրձլ աղաչեմք բոլոր սրտիւ յիշել յաղօթս և ըն Նմին* (un mot effacé) *գրիչս և տրն որ առատն է* (fol. 179 vº)... *ուրս բարեաց ձեզ կրդցողացդ, և մեզ յիշելոցս ողորմեսցի ։ Աւարտեցաւ գիրքս մարտի ամսի ԺԴ ումն մեծ անապատումն ի դուռն սբ աճածնին և Քի փառք յաւիտեանս ամէն·*

Et maintenant, nous vous prions, vous tous qui rencontrerez ce livre, pour prier ou pour le copier, mentionnez dans vos prières le diacre Harouthiun, qui a réuni [ces prières] en une seule boîte, pour la jouissance de son âme. Nous vous prions encore de mentionner de tout cœur, dans vos prières, avec lui le copiste..., et le Seigneur qui est généreux [pour accorder] ses biens aura pitié de vous qui lirez, et de nous qui serons mentionnés.

Ce livre a été achevé le 14 mars, dans le grand couvent de la sainte Vierge. Et gloire au Christ, dans les siècles [des siècles]. Amen.

XVIIe siècle; écriture bolorgir; parchemin; 179 feuillets; 105 sur 70 millimètres; reliure demi-chagrin violet; ornements de marge et initiales ornithomorphes. — [Berlin, König. Bibliot., Ms. orient. oct. 446. Armen.]

M. J. Luther veut bien m'informer que la *Königliche Universitäts-Bibliothek* de Greifswald ne possède pas de manuscrits arméniens.

STETTIN.

Grâce à la bienveillante recommandation de M. le Superintendant Paul Hoppe, Propst à Gützkow, et à l'aimable entremise de M. le Prof. Dr. Adolf Hoppe, le bibliothécaire du Marienstiftsgymnasium, à Stettin, Prof. D[r] Walter, voulut bien rechercher avec moi s'il y avait des manuscrits arméniens dans la bibliothèque de ce lycée. Nous avons relevé la présence de deux documents arméniens dont voici la notice.

42

Liturgia magna.

Au début, 7 pages de table des matières non paginées; puis 2 pages blanches; puis le texte, qui commence, p. 1 : *ածա-յայտնութ աւուրն : սղս տր ասացցիս որդի իմես· պօղոսի առ 'ի տետոսի թղ* « Pour le jour de l'Épiphanie, Psaume : *Le Seigneur m'a dit : tu es mon fils*(1). [Extrait] de l'épître de l'apôtre Paul à Tite. »

A partir de la p. 585, une autre main.

Page 592, ce mémorial, en arménien, puis en traduction latine abrégée : *ես ստամպօլցի հայոց քահանայս որք կոչեն անուամբ յակոբ գրիգորենց եկի աստ պեռլին քաղաքս և բնակեցայ աստ, եղև հրաման տն գնալ այլ ուրեք, բզւմ գրեանք ունէի Է իս և ոչ կարէի տանել, և ես աղքատուի վս որոյ ետու այս քհնյի· որք հան-դիպիք 'ի տեսութ այսմ գրգիս զիս անարժանս յիշման*

(1) *Ps.* Բ, Է.

արժանի առնէք · Թվին փրկչին ռ · գճ · հղ(?)օգոստոսի ժգ · օրն հինգ շաբթի : h. e. Ego Constantinopolitanus Armenorum Presbyter, omnes vocant me nomine Jacobus de Gregoriis (1), veni huc Berlinum et habitavi hic aliquandiu. Fuit voluntas Domini, ut irem ad alia loca. Sed multos habens libros non potui eos portare mecum. Pro paupertate librum hunc vendidi isti sacerdoti (Andreae Müllero praeposito Berlin), etc. Anno Dmi 1676. die 13 Augusti, die Jovis.

Moi, prêtre des Arméniens de Constantinople, portant le nom de Yakob Grigorents, je suis venu ici dans la ville de Berlin et j'y ai demeuré; le Seigneur a voulu que je m'en aille ailleurs; j'avais avec moi beaucoup de livres et je ne pouvais pas les emporter, parce que j'étais très pauvre; c'est pourquoi j'ai donné ce [livre] au prêtre. Vous qui verrez ce livre, mentionnez-moi qui suis indigne [d'être mentionné], en l'an du Sauveur 1676, 13 août, jeudi.

XVIIe siècle (?); écriture notragir; papier; 592 pages à deux colonnes; 290 sur 185 millimètres. Reliure orientale gaufrée, avec deux fermoirs et tranches dorées; sur le plat supérieur, une crucifixion avec, au-dessous, les lettres latines : I·H·S· Sur le plat inférieur, la Vierge, debout, tient l'enfant Jésus sur son bras gauche, et une tige de lis dans le droit. En bas du plat inférieur, à l'intérieur, ces mots : Հասարակաց կիրակէից-481, c'est-à-dire : «Les dimanches ordinaires». — [Stettin, Bibliothèque du Marienstiftsgymnasium, Cod. n° 6.]

NOTE SUR LE PROF. Dr ANDREAS MÜLLER (2).

Andreas Müller naquit probablement en 1630, à Greiffenhagen, près de Stettin. Ses parents étaient des cultivateurs aisés. Il fit de l'hébreu à

(1) Ce Jacob Grigorents, prêtre arménien, voyagea beaucoup en Europe, et se rendit en Angleterre, à Londres d'abord, à Oxford ensuite, où il composa son գովք անգղիոյ «Éloge de l'Angleterre», en 1674-1675; ce livre fut publié en 1876, à Venise, par les soins des PP. Mekhitharistes (le P. Alishan), en arménien et en anglais. Cf. ALISHAN, *Sisakan*... (Venise, 1893), p. 459 et le catalogue des livres imprimés à Venise (Saint-Lazare), 1910, p. 13.

(2) Cf. *Nachrichten über Angelegenheiten der D.M.G.*, p. III-XVI, en tête de *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft*, t. XXXV (Leipzig, 1881).

l'Université de Rostock dès l'âge de 16 ans; puis il étudia à Greifswald et à Wittenberg. A Pâques 1653, il fut nommé Rector à Königsberg, d'où il fut appelé comme Propst à Treptow.

Andréas Müller s'occupa beaucoup des langues orientales. Non seulement il fréquentait les principaux orientalistes de son temps, mais il était en relation avec des Orientaux. Il s'occupa surtout de chinois et écrivit une *Clavis sinica,* qu'il eut soin de brûler quelques heures avant sa mort.

Müller mourut le 26 octobre 1694 à Stettin. Il avait détruit auparavant une bonne partie de ses manuscrits. On a conservé quelques cahiers d'un grand ouvrage synchronique, qui devait embrasser tous les peuples et tous les pays. Son gendre Calovius eut l'intention de publier cet ouvrage. Mais auparavant, on consulta le professeur Christian Grüneberg qui s'opposa (1699) à la publication d'une œuvre qui fourmillait de fautes.

Andreas Müller manquait en effet de sens critique et se perdait dans le détail. Il n'avait pas de méthode dans son travail; il reste, somme toute, fort peu de chose des documents nombreux et considérables qu'il a amassés et maniés.

43

Recueil factice.

Contenant des documents en différentes langues orientales : éthiopienne, arabe, copte, hébraïque, arménienne, etc., et de différents formats.

Fol. 73, Psalt. p. 337 : *Հաւատով խոստովանիմ։ և երկիր պագանիմքեզ*[1] « Je confesse avec foi et je me prosterne devant toi... » (feuillet de papier : 215 sur 150 millimètres; 22 lignes en mauvais notragir). Desinit : *և ողորմեաց ինձ բազմամեղիս*[2] « Et aie pitié de moi grand pécheur » et, au bas du feuillet, ce mot : *impotent.*

Fol. 75, en marge : Exhib. 1686. d. 20 Augusti.

(1) C'est le commencement de la prière de Nersès Chnorhali, divisée, pour être récitée, en 24 versets, un par heure.

(2) C'est la fin de tous les versets de la prière ci-dessus mentionnée.

Puis, deux lignes de texte : *պայծառագոյն և պատուելագոյն տրութե Ձերում. մատուցի խնդրու վածս իմ։* « Qu'à votre sérénissime et très honorable Seigneurie soit présentée ma requête. »

Un espace en blanc, puis cinq lignes de texte : *գերաքարձր իշխանութենէ Ձերմէ խնդիրքս այս է՛ ընթինուք զվկայական գրեանքս, և վն̄ սիրոյն ք̄ի օգնէք ինձ ողորմելի քահանայիս, զի երկար ճանապարհ գնալու եմ. և դառն ախքատ և Ձեր բարերարութե փոխարէն հատուսցէ Ձեզ որդին ա̄յ. ամէն* « Ma requête à votre haute Seigneurie est ceci : que vous lisiez ces certificats et que vous m'aidiez pour l'amour du Christ, moi malheureux prêtre, car je dois faire un long voyage, et je suis très pauvre; et en échange de votre bonté, le fils de Dieu vous récompensera. Amen. »

Un blanc, puis : *Ձեր բարերաց խոնարհագոյն ծռ̄յ. Յակոբ գրիգորենց լուսաւորչի հայոց ազգին քահանայ* « Très humble serviteur de vous, ô bienfaiteur, Yakob Grigorents prêtre de la nation arménienne grégorienne. »

Fol. 77, ad Illustrissimas et Reverendissimas Dominationes Vestras libellus supplex et Rogatio mea.

Altitudin. ex potestate vestrâ rogatio ista est, legatis literas testimoniales (*un blanc*) et propter amorem Christi juvetis me miserū sacerdotem, qui longā viā habet faciendam et valdè paúper est et vestram misericordiā (bricharem ?) reddat filius Dei ad vos. Amen.

Vestrorum Benefactorū, humillimus servus

Jacobus de Gregoriis Busanttzi
Armenus natione sacerdos.

պայծառագոյն և պատուելագոյն տրութե Ձերում. մատուցի խնդրուվածս իմ։

գերաքար (*sic*) « Qu'à votre sérénissime et très honorable

Seigneurie soit présentée ma requête. [En langue] grabar (=arménien ancien). »

XVIIe siècle; écriture notragir; papier; reliure européenne. — [Stettin, Bibliothèque du Marienstiftsgymnasium, Cod. n° 12.]

LEIPZIG.

Mon travail à la Bibliothèque de l'Université de Leipzig fut facilité par l'amabilité avec laquelle M. le pasteur Mehlhorn et M. le professeur Weisbach me permirent de faire des recherches relatives à des manuscrits arméniens, indépendamment des très courtes et insuffisantes notices données par K. Vollers, dans son *Katalog der islamischen, christlich-orientalischen, juedischen und samaritanischen HSS., der Universitaets-Bibliothek zu Leipzig*, mit einem Beitrag von J. Leipoldt (Leipzig, 1906), gr. in-8°.

44

Recueil factice.

Onze feuillets non foliotés, en langues éthiopienne, géorgienne et arménienne.

Le feuillet 10 seul est arménien et semble être un fragment d'une table des épîtres de Paul. Première ligne, très difficile à lire :

վկայութիւնք ատբ (?) «Témoignages ? ? ?.»

Puis :

տունք տլ̄ «4,030 versets.»

աբնմին ը̄ թղթին

ընթերցուած ա̄

. *գլուխք թ ա̄ ը̄ գ̄ դ̄ ե̄ զ է̄ ը̄ թ̄* (les lettres surmontées du signe ‾ sont en encre verte).

վկայութիւն Ռ (?) Ա̄

տունս Ճ̅Հ̅

⌣⌣⌣⌣⌣⌣⌣⌣⌣⌣⌣⌣⌣⌣

ի տիտոսի թղթին
ընթերցուած Ո (?)
գլուխս զ ա̅ բ̅ գ̅ դ̅ ե̅ զ (en vert).
վկայութիւն Ո(?) Ա̅
տունք ղ̅ե̅

⌣⌣⌣⌣⌣⌣⌣⌣⌣⌣⌣⌣⌣⌣

Ա*ռ փիղեմոնի թղթին*
ընթերցուած Ո (?)
գլուխս բ̅ ա̅ բ̅ (ces deux lettres en vert).
տունք լ̅է̅ etc.

Au verso de ce feuillet, au milieu de la colonne *a*, ce titre : *բովանդակութիւն ա̅ծեղեն վկայութեանց* « Sommaire des citations tirées des saintes Écritures. »

Հռովմայե[ց]ւոց թղթին
վկայութիւնք խր̅ (?) (en noir) *խը̅* (en rouge), etc., puis cette référence : « Cf. Cod. Tischend. xliii. Anecdota sacra, p. 74 (ed. 2). »

xiie ou xiiie siècle; écriture erkathagir; parchemin; 1 feuillet à 2 colonnes, 250 sur 170 millimètres. — [Leipzig, Universitaets-Bibliothek, n° 1096.]

45

Charakan ou *Charaknots*

(Recueil des hymnes de l'Église arménienne).

Texte incomplet du début et de la fin. Plusieurs feuillets endommagés; demi-frontispice avec ornement de marge et initiales ornithomorphes au fol. 175.

Incipit (fol. 1) : . . . *Հաւրէ· ի սբ̅ յայրին բազմե֊ցաւ*

Ա՛յսաւր ցընծան երկինք ի վերուստ մեծապայ-ծառ աւետէաւք · և արարածք ամենայն զգեց[ան] հանդերձ փրկութեն... et desinit (fol. 268 v°) ... *ամ-բակում[ք]ըն Նախի մաց որ հոգւոյն[։] հեծելութինը քո քս փրկութի եղև*... « ... [il est né] du père[1]; il s'est reposé dans la sainte grotte... »

Fol. 2, *կանոնն երկրորդ աւուրն · աւհութին*... « Canon du deuxième jour. Bénédiction. »

Fol. 3 v°, *կանոնն երրորդ աւուրն աւհու*... « Canon du troisième jour. Bénédiction. »

Fol. 15, *ուրախ լեր ածածին տաճար ան*... « Réjouis-toi, mère de Dieu, temple de l'incréé. » Avec portrait de la Vierge en marge.

Fol. 20 v°, *կանոնն անտոնի անապատականին* « Canon d'Antoine l'ascète. » Et le portrait de saint Antoine en marge.

Fol. 22, *կանոնն սրբոց թագաւորացն* « Canon des saints rois. » Avec portrait d'un roi couronné et portant une croix en marge.

Fol. 23 v°, *կանոնն դաւթի և յակոբայ* « Canon de David et de Jacob. » Avec portrait de David (?) en marge.

Fol. 41 v°, *կանոնն թէոդորոսի զաւրավարին*... « Canon de Théodoros, le général. » Et, en marge, un cavalier, nimbé, plus grand que son cheval, terrasse un dragon, perpendiculairement, de haut en bas.

A la fin du fol. 99 v°, d'une écriture notragir inélégante et d'une lecture douteuse, ces mots : *Ա՛ նճառելի բղխումն ի հաւրէ հոգիտ ճըշմարիտ այսուր ի վերատուենն խորհըրդոյ խոնարհե[ալ][հա]նգ[ե]ար յառաքեալսն ա՛հրե ... ըզքեզ ած հ[արց]ն[մերոց]* « Ineffablement issu

(1) Charakan de Noël. Pour la suite, voir les éditions.

IMPRIMERIE NATIONALE.

du Père, esprit véritable, aujourd'hui tu es descendu au cénacle de mystère... tu t'es reposé (?) parmi les Apôtres (?), nous te bénissons, Dieu de nos pères. »

Quelques feuillets ont été arrachés entre fol. 99 et fol. 100; il y avait peut-être un mémorial.

Fol. 100, demi-frontispice : en haut, deux oiseaux affrontés boivent dans une coupe; ornement de marge; en pharagir, ce titre : *այս աւր*... « Ce jour-là... »

Fol. 139 v°, au bas du feuillet : *ամ̄ չարեաւք զառածեալ ոգի զկրպ ա[բեղայ] բերկրցի աղաչեմ ըզձեզ ով սբ եղանակողք միով տ̄ր ողորմայիւ յիշել և ա̄ծ զձեզ յիշէ ամէն* « Ô vous qui chanterez [d'après ce livre], je vous prie de mentionner dans un *aie pitié* moi Karapet abéla de Berkri [1], esprit souillé de tous les maux. Et Dieu vous mentionnera. Amen. »

Fol. 140, demi-frontispice : en haut, deux oiseaux affrontés boivent dans une coupe; ornement de marge; titre en pharagir : *առա· ա ո[illegible]աղա*...

Fol. 175, demi-frontispiee, ornement de marge, initiale pharagir, etc.

Fol. 187 et suiv., série de *charakan* (hymnes) et d'eulogies, débutant par : *աւրհնեսցուք ըզտր*... « Bénissons le Seigneur. »

XIV° ou XV° siècle; écriture bolorgir; parchemin; 268 feuillets: 125 sur 85 millimètres; reliure orientale gaufrée, avec traces de deux fermoirs; notation musicale. — [Leipzig, Universitaets-Bibliothek, n° 1098ᵇ.]

[1] Berkri, village de la province de Van; l'ancienne forteresse existe encore en partie. Ce canton actuel est l'ancien district nommé Arbérani, du Vaspourakan, qui possédait le célèbre couvent de *Ter Ouskan Ordi*. Le mont volcanique Thonir, d'où l'on extrait du soufre, est dans cette région; on y a trouvé aussi du pétrole. Cf. Ephrikian, *Dictionnaire géographique*... (Venise, 1903-1905), t. I, p. 420.

GÖTTINGEN.

M. le Professeur Dr Richard Pietschmann, directeur de la *Königliche Universitäts-Bibliothek* de Göttingen, veut bien m'informer que ce dépôt ne possède pas d'autres manuscrits arméniens que ceux indiqués dans le *Verzeichniss der Handschriften im Preussischen Staate* (*Die HSS. in Göttingen*, t. III, Berlin, 1894). Voir les notices de ces six manuscrits dans l'ouvrage ci-dessus indiqué : t. III, p. 52, 153, 227, 414-415 ; et t. I, p. 58.

La *Herzogliche Bibliothek* de Wolfenbüttel, si riche en manuscrits précieux de tout genre, ne possède pas de manuscrits arméniens, d'après les renseignements que me communique très aimablement M. Milchsak, Oberbibliothekar de ladite bibliothèque.

PARIS.

46

Les quatre Évangiles.

(Collection de M. Jacques de Morgan.)

Lors d'un séjour à Ispahan (Perse), M. J. de Morgan, alors délégué général en Perse du Ministère de l'Instruction publique, se rendit acquéreur d'un manuscrit enluminé de l'Évangile arménien, qui constitue un des plus jolis ornements de la collection privée de l'illustre et savant explorateur. M. de Morgan voulut bien se défaire pendant quelques semaines de son Évangile arménien et nous le confia avec un désintéressement pour lequel nous lui exprimons notre très vive gratitude. Parmi les notes prises en examinant ce nouvel Évangile arménien, nous croyons devoir extraire et reproduire ici les lignes qui suivent.

L'Évangile arménien de M. de Morgan contient le texte des quatre Évangiles et possède de nombreuses miniatures. La reliure est en veau plein, avec gaufrures; on relève les traces de trois fermoirs. On remarque beaucoup d'ornements de marge, où prédominent le rouge, le bleu et l'or, et qui rentrent dans la catégorie des ornements marginaux reproduits par le P. J. Dashian (*Catalog der armenischen Handschriften in der Mechitharisten-Bibliothek zu Wien*, 1895, pl. IV et V). Les initiales en écriture pharagir et ornithomorphes sont nombreuses et d'une main habile. Au début de chaque Évangile, se trouvent le portrait de l'évangéliste sur le verso du feuillet qui précède le texte et un en-tête richement enluminé (frontispice=*խորան*), immédiatement au-dessus du texte qui commence par une initiale pharagir et une ligne d'initiales ornithomorphes. Le nom de l'enlumineur, Mesrop, est donné une première fois (fol. 25) en blanc sur fond bleu, une deuxième fois, dans le mémorial qu'il a rédigé lui-même à la fin du manuscrit.

Le début du manuscrit est occupé par une série de miniatures représentant les principales scènes de la vie du Christ. Elles rappellent évidemment la facture byzantine, mais en diffèrent par des détails qui représentent plutôt une école que l'on pourrait dénommer orientale, et qui a des traits nettement caractéristiques. Bien que relativement jeune, l'Évangile arménien de Morgan mérite d'être signalé, parce que, exécuté sur un original plus ancien, il rappelle un art qui, dans ses détails, remonte assez haut dans le moyen âge. Ces miniatures feront partie d'une publication d'ensemble relative aux *Vies du Christ en miniatures arméniennes* (Paris, 1913).

Voici la liste de ces miniatures, non pas dans l'ordre historique, mais telles qu'elles ont été placées par le relieur :

1° Salutation de l'ange Gabriel à la Vierge Marie;

2° Adoration des rois mages;

3° Jésus dans les limbes;

4° Résurrection; le tombeau vide;
5° Transfiguration;
6° Présentation au Temple;
7° Baptême dans le Jourdain;
8° Résurrection de Lazare;
9° Les Rameaux; entrée à Jérusalem;
10° Lavement des pieds;
11° Trahison de Judas;
12° Jésus crucifié;
13° Ascension de Jésus;
14° Pentecôte; descente du Saint-Esprit;
15° Jésus dans une gloire;
16° Jugement dernier.

La lettre d'Eusèbe à Carpien et les canons de concordance sont ornés d'encadrements multiformes et multicolores.

Le manuscrit se termine par deux mémoriaux, celui du scribe ou copiste, et celui de l'enlumineur.

Le texte de l'Évangile selon Marc comprend XVI, 9-20. A la fin de ce texte, la mention suivante : *Համբարձ մանն կարդա զսայ* « A lire le jour de l'Assomption [à l'office]. »

A la fin de l'Évangile selon Luc, cette mention : *քս ած ողորմեա ինձ զի գինք արեան քո եմք* « Christ Dieu, aie pitié de moi, car nous sommes le prix de ton sang. »

A la fin de l'Évangile selon Jean (*որ թէ գրեալ էին*), le récit de la femme adultère, placé dans d'autres recensions, JEAN, VII, 53-VIII, 11. Le texte de ce récit présente quelques variantes. Elles seront signalées et étudiées ailleurs.

A la suite du récit de la femme adultère, viennent la doxologie et deux mémoriaux :

Doxologie. — **Փառք անըսկիզբն անեղ աներբ իսկականին · Հոգւոյն քումէակցին անճառ բղխմանն . Հայրենի**

*մի ընութեդ ածային · մի տրութեդ և միշտ էին · կա-
տարեալդ երից անձին · կատարողի արարածին · փառք
պատիւ և զաւրութի · և բարձրայգոյն իշխանութին յան-
ցեալն յայժմուս յապագային · և յանսպառ յաւիտենին
ամէն ։*

Premier mémorial. — *Որ ետ կարողութի տկար մար-
նոյս*(sic) *հասանել ի վերջ տառիս այս մարգարտաշար
և վարդափըլթիթ բուրաստանիս որ է սա ընդիր աւրին-
ակէ ։ որ և գրեցաւ սայ ի յերկիրս ըսպահան ձեռամբ
անարժան և սուտանուն հայրապետ իրիցուէ · որ և
զանունս ունիմ և զգործս ոչ. . Յիշեցէք ի յերկնա-
բացիկ յաղաւթս ձեր զեղկելի գրողս · որ զանունս
միայն ունիմ և զգործս ոչ զի բազում աշխատութե
գրեցի զսա յիշատակ հոգւոյ իմոյ և զծնաւղն իմ · եր-
վալի · խասխաթուն · եղբարքն իմ · թեղանն · փանոսն ։
Աղաչեմ զձեզ ով մանգունք սբ եկեղեցւոյ կարդաց-
ողք և լսողք ամէն մի բերան ողորմի ասացէք · զի և
ձեզ լիցի ողորմութի ի քսէ այ մերոյ ամէն·
Գրեցաւ ի թուակիս մեր · ռ · կդ ։ և ի թագաւո-
րութեն շահաբասին · որ · ժա · տարով յառաջ · գնաց
բզմ զօրօք յէրևան · և էառ զնա · և զջուղա և զնախչա-
ւան · և զթարվէզ · և զամ աշխարհս հայոց քանդեաց և
աւերեաց · և զմարդն առաքեաց · ի խուժաստան աշ-
խարհն իւրս ի շաւշ քաղաքն որ ինքն է ըսպահան · և
բնակեցոյց անդ փառաւք և պատուով·*

Second mémorial (d'une autre main). — *և ետուր · զհի-
րայ · խայց և փող · տուն · և բնակութի և արար ընդու-
նելութի բազում ամս ։ ը · յետոյ · բարի նախանձ սա-
տանայ · որ է տեղի բնակիչք մեծամեծք և կախարդք ·
դարձուցին զսիրտ թագրին · ի բարկութի · ի վր · ազ-*

գլխ հայոց և արար խռովութի մեծ և սաստիկ ի վր ազգիս հայոց · որ ոչ մարդ լուեալ էր · և կամ տեսեալ · այսպիսի պատուհաս · որ առաւել · քան գ․ռ․ անձինս բռնութբ տաճկացոյ · և եղև · հալածումն քրիստոնէից · և յետոյ գնաց զօրօք ի վր · վրաստան և էառ · քանդեց · գերեաց · և աւերեաց և բնակիչք տեղոյն այն · առաքեաց · յաշխարհն իւր ։ Եւ դարձեալ առաքեաց յէջմիածին · և քակեաց զվէմն որ է հիմն հաւատոյ · զոր միածին նստեալ էր ի վր նր · և զվէմն սբ սեղանոյն · զաւազանն · և զայլ պատուական · և սբ քարինս ․ի․ ․ժն․ առաքեաց ․ի քաղաքն իւր · շօշ · որ է սպահան · և բնակեցոյց · յեզր · քաղաքին · ի գիւղ մի · և անդ կայ · և զապագայն այ է գիտելի ։

Մինչ այսպիսի տառապան կայր որ զքրիստոնէայք · նեղէին · թէ · պարտքն · այսաւր տուէք · կամ · տաճկացէք ։ Եւ զայն տեսեալ · ածասէր · հեզահոգի · և բարէմիտ · ստացող սբ աւետարանիս · ուսթայ պարոն մարտիրոսն · ոչ առեալ էր և ոչ տալու ունէր · և տեսեալ այնպիսի տառապանս · և ոչ կարեաց հանդուրժել · նց · Այլ եդ զանձն իւր ի մահ · և գնաց ի դուռն թգլին և համարձակ · խօսեցաւ ընդ ոզլրս ընդ տարողան և ընդ մեծամեծս և ասաց մեք կարողութբ այ · տամք · զպարտք թգլին և ոչ տաճկանամք · և նք լուա եղան · և ազատեաց ի դրանէ · թգլին աւելի քան ․գ․ռ․ անձինս · և դարձան այր · և կին · ծեր և տղայ ուրախոր ի տունս իւց · փառաւորելով զքս ած որ է ահլ յաւնս ամէն ։

Եւ արդ ես մեսրոպ դպիրս · խիզանցիս · յայսմ ամի կատարեցի · զսբ · աւետարանս յիշատակ · բարեմիտ և ածասէր' ուսթայ մարտիրոսին . և ծնօղացն · աւմէտին և և (sic) խումար մամին · և կողկցն · մարիամին . և փոխեցեալ որդոցն առաքելին · և մկրտչին · և ամ արեան

մերձաւորաց մեծի․ և փոքու առ հասարակ ամէն ։ Հայր մեր որ . . .

Au bas du feuillet, en écriture notragir à moitié effacée :

Տր Ած *որ կատարես զուխս (զուխտս) ուխտայ որաց* (*sic*) *ողորմեայ ինձ տառապեալ գերուս զի ես ծառայ քո եմ․ թվին․ ուճհզ մախի իթ* +

Premier mémorial. — Gloire à l'Esprit sans commencement, non créé, sans limite dans le temps, véritable, ... qui a donné la force à mon corps faible d'arriver à la fin de ce livre, de ce jardin orné de perles et fleuri comme des roses; il a été copié sur un exemplaire excellent. Il fut écrit dans ce pays de Spahan, par Haÿrapet, indigne de son nom de prêtre[1], qui n'a que le nom de prêtre et non les œuvres (le mérite). Mentionnez dans vos prières qui ouvrent le ciel moi le lamentable scribe, qui n'ai que le nom, mais pas les œuvres; j'ai écrit ceci avec beaucoup de peine, en souvenir de mon âme; et [mentionnez aussi] mes parents Ervali, Khaskhathoun[2], mes frères Théran, Phanos. Je vous prie, ô ministres de la sainte Église, vous qui lisez et vous qui écoutez, tous à l'unisson, dites un *olormi* (aie pitié), pour que, de vous aussi, le Christ notre Dieu ait pitié. Amen.

[Ceci] fut écrit (*ou :* copié) en notre ère *ռկդ* = 1064 (= 1615 de J.-C.) et sous le règne de Chah Abas[3], qui, il y a onze ans[4], se rendit avec de nombreuses troupes à Erivan, et s'en empara, ainsi que de Djoulfa, de Nakhidjevan et de Tauris; il ravagea et saccagea tout le pays d'Arménie. Et il envoya les hommes à Khoujastan[5], leur pays[6], dans la ville

(1) Calembour fait sur le mot *haÿrapet* qui, comme nom commun, signifie «patriarche, pontife»; Haÿrapet ne se juge pas digne du nom de prêtre.

(2) Ce mot signifie : «noble dame, favorite». L'arménien *khathoun* correspond au turc *kaden*, qui signifie : «dame».

(3) Shah de Perse de 1587 à 1629.

(4) En 1604.

(5) Le pays anciennement occupé par les Cosséens (Élam), actuellement dénommé Arabistan, par suite de la prédominance de l'élément arabe dans cette contrée. En arménien moderne, Khoujastan signifie : «le pays des Barbares» (*khouj* = barbare, rude, grossier).

(6) C'est-à-dire le pays des Persans.

de Chôch, qui est Spahan (=Ispahan) lui-même, et les y fit habiter avec gloire et honneur.

Second mémorial. — Il [leur] donna *hiray* [1], du pain, de l'argent, des maisons et demeures, et leur réserva un grand accueil pendant huit ans. Ensuite, le diable, jaloux du bien, savoir les habitants, les notables et les sorciers du pays irritèrent le cœur du roi contre la nation arménienne, et il provoqua un bouleversement grand et violent sur notre nation arménienne, tel que personne n'avait entendu ni vu un pareil fléau; il fit convertir de force à l'Islam plus de mille personnes; et il y eut une grande persécution contre les chrétiens.

Ensuite, il marcha avec ses troupes sur la Géorgie [2]; il la prit, la ravagea, la captura, la saccagea et envoya les habitants de ces contrées dans son pays [3].

Il envoya encore [des troupes] à Etchmiadzin et il démolit la pierre qui est le fondement de la foi et sur laquelle le fils unique s'était assis [4]; et la pierre du saint autel, les fonts baptismaux et d'autres pierres précieuses et saintes, au nombre de 12, il les envoya en sa ville de Chôch qui est Aspahan (= Ispahan), et il les installa au bord de la ville, en un village, et elles y sont [5]. Quant à ce qui nous arrivera, Dieu le sait.

Les souffrances allaient jusqu'à torturer les chrétiens [en leur disant :] «Payez votre dette [6] aujourd'hui même, ou bien devenez musulmans.»

(1) Le R. P. Mesrop Maxoudian, consulté au sujet de ce mot, croit que c'est un terme dialectal pour *hila*, désignant les cadeaux que les souverains persans font à leurs sujets : châles, chevaux, etc.

(2) En 1617. Les troupes de Chah Abbas ravagèrent la Géorgie de 1616 à 1618. Parmi les objets précieux et sacrés enlevés par les Persans, il y aurait, d'après les légendes russes, une sainte tunique, dont Chah Abbas aurait fait cadeau au tsar Michel Féodorovitch, en 1625; cf. Michel Tamarati, *L'Église géorgienne* (Rome, 1910), p. 118.

(3) Chah Abbas fit régner un musulman en Géorgie, Bagrat V, 1616-1619; cf. A. Khakhanoff, *Histoire de Géorgie*, publiée sous la direction de M. Raphaël Isarloff... (Paris-Tiflis, 1900), p. 63.

(4) C'est l'autel placé au milieu de la cathédrale d'Etchmiadzin, qui est la seule église arménienne contenant deux autels. On sait que *Etchmiadzin* est un mot composé, signifiant l'endroit où *descendit le fils unique*.

(5) Dans la tradition arménienne, Chah Abbas aurait emporté exactement 12 pierres, prises du mur extérieur. Ici, d'après notre mémorial, nous voyons qu'il emporte ces 12 pierres et d'autres encore.

(6) Ou : Votre tribut.

Et, ce voyant, l'acquéreur de ce saint Évangile, Oustha[1], baron[2] Martiros[3], homme pieux, doux et débonnaire, qui n'avait rien emprunté et ne devait rien, et voyant de telles souffrances, ne put les supporter, mais risqua sa vie et se rendit à la Porte du roi et parla sans crainte aux vizirs (ozirs)[4], aux darołan[5] (*ou :* aux darołs?) et aux grands, et dit : «Nous, avec l'aide de Dieu, nous payons la dette (*ou :* le tribut) au roi et nous ne nous convertirons pas à l'Islam.» Ils se turent et il délivra de la Porte du roi plus de 300 personnes; hommes et femmes, vieillards et enfants revinrent tous chez eux avec joie, glorifiant le Christ Dieu, qui est béni à jamais. Amen.

Et maintenant, moi, Mesrop, scribe, originaire de Khizan[6], j'ai achevé, cette année-ci, ce saint Évangile, en souvenir du débonnaire et pieux maître Martiros, et de ses parents Awmet[7] et Khoumarmam[8], et de son épouse Mariam, et de ses fils défunts Araqel et Mkrtitch, et de tous ses parents, grands et petits. Amen. Notre Père...

(1) C'est un titre en persan qui signifie : «maître», dans un métier quelconque; cette forme, usitée en turc, dérive du persan *oustadh*

(2) Ce mot, en arménien moderne, signifie : «monsieur».

(3) Mot grec, très répandu en arménien comme nom propre, provenant de Martiros, fils de saint Sargès, qui mourut en luttant avec son père contre les Infidèles.

(4) La forme *vozir* (vizir) est une prononciation populaire de basse époque, devenue *ozir*.

(5) *Darota(n)*, mot persan d'origine mongole, signifie : «chef de la police»; voir le mot داروغا, *apud* Bérézine, *Bibliotheca vostotshaykh istorikov...* (Moscou-Pétersbourg, 1849), I, 70, qui renvoie à Abel Rémusat, *Recherches sur les langues tartares, ou Mémoires sur différens points de la grammaire et de la littérature des Mandchous, des Mongols, des Ouigours et des Tibétains...* (Paris, 1820), in-4°, I, p. 233.

(6) Khizan, aux environs du lac de Van, appartient au dialecte de Van, bien que M. Adjarian (*Classification des dialectes arméniens*, Paris, 1909) le place dans le dialecte de Mouch, où l'ancien հ (*h*) subsiste, tandis qu'à Van, comme dans notre mémorial (l'exemple de *խաց* [*khats*] pour *հաց* [*hats*]), հ (*h*) est devenu *խ* (*kh*). Ce point nous paraît particulièrement important. Bien que le miniaturiste Mesrop ait exécuté son manuscrit à Ispahan, il est des environs de Van, et représente, en conséquence, la tradition artistique des écoles de miniaturistes de la région vanique. — Un magnifique manuscrit de la Bible, enluminé et doré, a été exécuté à Khizan, en 1594 de J.-C.; cf. F. Macler, *Rapport sur une mission scientifique.....* (Paris, 1911), p. 78.

(7) C'est peut-être le mot *oumet* «espoir». La miniature (fol. du Christ dans une gloire) porte Omêt(n). Cf. mes *Miniatures arméniennes*, pl. XL, fig. 96.

(8) *Mam*, en arménien populaire et littéraire, signifie : «grand'maman».

Au bas du feuillet, en écriture notragir à moitié effacée :

Seigneur Dieu, qui exauces les vœux des pèlerins, aie pitié de moi, malheureux esclave, car je suis ton serviteur. Année 1186, mai 29 (= 1737 de J.-C.).

XVIIe siècle; écriture bolorgir; papier; 275 feuillets à deux colonnes; 230 sur 170 millimètres; reliure orientale gaufrée. — [Paris, collection de M. Jacques de Morgan.]

47

Charakan ou *Charaknots*

(Recueil des hymnes de l'Église arménienne).

Exemplaire très bien conservé; d'une belle exécution calligraphique; plusieurs enluminures rentrent dans le cycle des vies du Christ en miniatures; les demi-frontispices et les ornements de marge sont élégants; ce manuscrit a la notation musicale continue, du début à la fin.

Mémoriaux. — Le scribe a inséré en plusieurs endroits des mémoriaux; voici ceux que nous avons relevés :

P. 21, *զբարսղ գծողս*[1] *յՇյ առ քս · թվ· ռխդ*[2] «Mentionne-moi, Basile, le scribe, dans le Christ. L'an 1044 (= 1595 de J.-C.).»

P. 66, ...*որով և զիս հայնեայ զբազմամեղ բարսեղ աւանցին տր իմ ևած ։ թվին · ռխդ ։* ‿ «...Avec lequel[3] appelle-moi aussi, moi, le très pécheur Basile, d'Avan, mon Seigneur et Dieu. L'an 1044 (= 1595 de J.-C.).»

(1) Le mot *գծող*, participe présent du verbe *գծել* «tirer des traits, régler», désigne à la fois le scribe et l'enlumineur.

(2) La date 1034, donnée par une main européenne sur cette page, est une erreur de calcul.

(3) A la fin du charakan du baptême du Christ, qui se termine par la mention du «Fils bien-aimé», le copiste demande à Dieu d'être appelé avec son divin Fils dans le ciel.

P. 78, *զբազմամեղ բարսեղ աւանցին յիշեցէք առ քս ։ գրցւ ոխղ թվին* « Mentionnez dans le Christ le très pécheur Basile, d'Avan. Fut écrit l'an 1044 (= 1595 de J.-C.). »

P. 139, *աղաչեմ խոցեալ և դմեղաւք լցեալ կրկնավէր ոգի բրսղ վրգցի աղաչեմ յիշել ի տր. ով ուսումնասէր ։ թվ. ոխղ. գրցւ ։* « Je [vous] prie de mentionner dans le Seigneur, ô lettrés, moi, Basile de Varag, l'âme doublement meurtrie, le cœur blessé et chargé de péchés; l'année 1044 (= 1595 de J.-C.) [ceci] fut écrit. »

Et, au-dessous, en caractères rappelant le cunéiforme, les mots : *բարսեղ՝ աւանցին յշց ի քս* « Rappelez dans le Christ Basile, d'Avan. »

P. 196, en bas, sur la marge : *զզաքարիայ* « Zacharie » (à l'accusatif); et, sur la marge inférieure de la p. 197 : *մթս ներսէս* « Le Mahtesi (?) Nersès ». L'encre et l'écriture de ces trois mots ressemblent à celles des pages 942-943.

P. 201, *եւ զբազմամեղ բրսղ վարագեցին յշցք առ քս* « Et mentionnez dans le Christ le très pécheur Basile, de Varag. »

P. 251, *եւ զբրսղ գրիչն յիշեա առ քս* « Et mentionne dans le Christ Basile le scribe. »

P. 278, *զբարսեղ աւանցին յիշցք առ քս և ած ողորմի ասացէք. ռ. և. խ և. դ. թվին գրեցաւ* « Mentionnez dans le Christ Basile d'Avan et dites : *Dieu ait pitié;* fut écrit l'an 1044 (= 1595 de J.-C.). »

P. 323, *զբրսղ վրգեցին յշք առ քս* « Mentionnez dans le Christ Basile, de Varag. »

P. 346, *յշյ և զս զբազմամեղ բրսղ գծղ վարագեցին տր իմ և ած* « Mon Seigneur et Dieu, mentionne-moi aussi, moi, le très pécheur Basile, le scribe, de Varag. »

P. 461, *եւ զանիմաստ գրիչս յշեք 'ի հրաշափառ տաւնս զբազմամեղ բարսեղ վարագեցին : Թվ. ռխդ :* « Et mentionnez-moi le scribe insensé dans cette glorieuse fête, moi, le très pécheur Basile, de Varag; an 1044 (= 1595 de J.-C.). »

P. 573, d'une écriture notragir très fine, se rapprochant de l'écriture chalagir : *աւաղ զհարազատ եղբայրն իմ զհիւս. գրիգորն· որ հիւանդ եկեալ՝ աւանուց · և փոխեցաւ ի քս տղահասակաւ 'ի դուռն սբ Նշանին վրգյ · և եբեր ինձ դառնութք՝ տրտումև տըխուր դիմաւք ցաւաւք և լալըտ աչաւք գրէի զշարական սբ ածածնին · Թվ. ռխդ · ին : աւաղ ափսոս՝ զվարպետն հիւսանց : եւ զիս զբարսեղ մեղաւքս լիյշք 'ի քս և ած ող"* « Pleurez mon frère véritable, le charpentier Grigor qui, arrivé malade d'Avan, se reposa dans le Christ, dans la fleur de l'âge, au couvent du saint Nchan (Sainte-Croix?) de Varag, et m'a plongé dans un deuil amer; j'ai écrit, le visage triste et morne, les yeux douloureux et pleins de pleurs, le charakan de la sainte Vierge, en l'an 1044 (=1595 de J.-C.). Pleurez le maître charpentier; et moi, Basile, plein de péchés, mentionnez-moi dans le Christ, et que Dieu ait pitié de vous. »

P. 613, *'ի քեզ յուսամ ով սբ խաչ զբարսեղ վարագեցին յիշեա 'ի քում գալըստեանն Եւ զտր Ներսէս զստացաւղն ամէն : Թվ· ռխե :* « J'espère en toi, ô sainte Croix; mentionne à ta venue Basile de Varag. Et [mentionne] le seigneur Nersès, l'acquéreur. Amen. Année 1045 (= 1596 de J.-C.). » En caractères rappelant le cunéiforme, avec transcription arménienne : « (Mentionnez dans le Christ) Basile d'Avan. »

P. 624 et 625, sur la marge inférieure, en écriture notragir très fine : *աւաղ զքեզ յովսէփ որկուզ· հոգեւոր որդեակ իմ· բօթա տըւին· լեզուն կապի բերանին· որ զայ-*

լեցած սիրտս ի լաց արարին · որ զաւրէնս սրբութե · կրկի ոչ՝ այլ երկուշբթին · յետ լուսանալին ։ ռխե՝, թվին ։ ա̄ծ ող" «Je te pleure, diacre Yovseph, mon fils spirituel. Que la langue soit liée, de celui qui m'a apporté la mauvaise nouvelle, qui a plongé dans les pleurs mon cœur brûlé; [on m'a apporté cette mauvaise nouvelle], non pas le dimanche de «que les saintes lois de jeûne[1]», mais le lundi au point du jour. En l'an 1045 (= 1596 de J.-C.). Dieu ait pitié...»

P. 648 et 649, sur la marge inférieure, en écriture notragir très fine, semblable à la précédente : *ով սբ հայրպտ բասիլիոս զքո անուանակից մեղաւոր բարսղիկս յիշես հաղղիւանայ ղալանդա զվրգցիս* «Ô saint patriarche Basile, mentionne-moi ton homonyme, petit Basile, pécheur..., originaire de Varag.»

P. 657, sur la marge inférieure, en écriture notragir très fine, semblable à la précédente : *սուր ատամնպիտի · ն աղւոր ձայն ։ զաւ {զալ քաշիչ ։* «Il faut des dents pointues et une belle voix...» *{Լ*

P. 709, *գրեցաւ ձեռամբ մեղաւոր բարսղի վարագեցոյ · 'ի թվ · հայոց · ռխե · անմեղադիր լերուք խոշորութե, եւ ած ողորմի ասացէք և ա̄ծ ձեզ ղ"րմի ։* «Fut écrit par la main du pécheur Basile, de Varag, l'an des Arméniens 1045 (= 1596 de J.-C.); ne me reprochez pas la grossièreté [de l'écriture] et priez Dieu pour moi, et que Dieu ait pitié de vous.»

P. 759, *զաստացաւղ սորա զոր ներսէս վարպետն զա-*

[1] Chez les Arméniens, comme chez d'autres peuples chrétiens, on a l'habitude de dénommer les fêtes et les dimanches par le début de l'hymne que l'on chante ces jours-là; ainsi, le dimanche de *medzahrach* est le dimanche après l'Ascension. L'expression «que les saintes lois de jeûne» est le commencement de l'hymne *orhnouthiun* du second dimanche du carême, d'après les Arméniens; il correspond au premier dimanche, d'après les Latins.

շակերտն մեր · և զբրսղ աւանցի գծղն · յշցք առ քս և ած ողորմի ասացէք ։ թվ· ռխե ։ « Mentionnez dans le Christ l'acquéreur de ce [livre], le maître Têr Nersès, notre élève, et le scribe Basile d'Avan, et priez Dieu [pour eux?]. Année 1045 (= 1596 de J.-C.). »

P. 823, զբրսղ գծղս յշս ։ ախ աղւոր ձայն պիտի որ ասէ քաշէշ բաբա (?) ։ թվ· ռխե ։ « Mentionnez le scribe Basile. Ah ! il faut une belle voix pour chanter, ô prêtre... Année 1045 (= 1596 de J.-C.). »

P. 941, յշցք առ քս զբարսեղ գծող վարագեցին ։ թվ· ռխե ։ « Mentionnez dans le Christ Basile, le scribe, de Varag. Année 1045 (= 1596 de J.-C.). »

P. 942-943, d'une autre encre, d'une autre main, et en écriture bolorgir plus grosse que celle du manuscrit, cette note : *փառք եզակի տրութե եռահիւսակ դաւանութե համագաղափար զուգակշիռ վսեմագո ինքնագո նիութե* (*sic*)[1] *աննեղի և մշտընջենաւոր էութե և միութե և առ յայպա՛ և անզրաւ յաւիտեանս ամէն ։*

Արդ ստացող եղև այս բուրաստան ոսկիազարդ շարականոցիս բարի և հաւատարիմ քահանայն յոհանէս յիշատակ հոգո իւրոյ և ծնողացն իւրոց հօրն յովսէփին և մաւրն մարգարիտին (*sic*) *և պապուն մխիթարին* (p. 943) *եւ եղբաւրն ազատին և և* (*sic*) *տր յոհանիսի կողակցին · շահումին · և իւր ծաղկեալ որդոցն փանոսին շահնազարին · մխիթարին ղարիպճանին ։ դաւթին ։ և հանգուցեալ որդոյն ղաջօին ամէն·*

ով դասք լուսերամից որք հանդիպիք այսմ բուսաստանիս[2] *յիշեսջիք ի մաքրափայլ յաղաւթս ձեր յոհանէս քյհյն ։ որ ստացաւ զսա · յիշատակ հոգո իւրո · և ծնաւղացն իւրոց հօրն յովսէփին և մօրն մարգարտին և*

(1) A lire : *էութեան*.

(2) A lire : *բուրաստանիս*.

կողակցին շահումին. և որդոցն փանոսին շահնազա-րին. մխիթարին ղարիպճանին դաւթին ։ ի թվիս Հայոց. ռ. և. ղ ։

Gloire à l'unique domination, trois fois adorée, [dont les trois personnes] représentent la même idée, sont égales et existent d'elles-mêmes d'une façon sublime; et dont l'existence et l'unité sont éternelles dans les siècles des siècles. Amen.

Or, fut acquéreur de ce charakan doré, pareil à un jardin, le bon et fidèle prêtre Yohanès, en souvenir de son âme et de ses parents, de son père Yovseph et de sa mère Marguerite et de son aïeul Mkhithar et de son frère Azat, et de l'épouse du prêtre Yohanès, Chahoum, et de ses fils fleuris, Phanos, Chahnazar, Mkhithar, Łaripdjan, David, et de son fils défunt Ładjô. Amen.

Ô chœurs d'anges, qui rencontrerez ce jardin, mentionnez dans vos prières pures le prêtre Yohanès, qui fut acquéreur de ce [livre], en souvenir de son âme, et de ses parents, de son père Yovseph, et de sa mère Marguerite et de son épouse Chahoum, et de ses fils Phanos, Chahnazar, Mkhithar, Łaripdjan, David; en l'an des Arméniens 1090 (=1641 de J.-C.).

A la fin du volume, une main moderne a ajouté une table des matières, à l'encre violette, précédée de ce mémorial, en écriture chałagir : *յիշատակ է այս հաղուագիւտ ձեռա-գիր շարականըս փինկեանցի տեմիւրճեան պետրոս աղայի, ուստի յանդիպողք ու վայելողք գրքոյս պարտին յիշել զինքն և իւր ընտանիքը միով Հայր մերիւ. նա մա-նաւանդ մեզ որ կրկին պարտիմք վասն յատուկ նուիր-ման, ուստի կրկնելով նորա յիշատը (տակը) նաև արա-պեան սիրմի յիշեմք մեր աղօթից մէջ.* 1863. *սեպտեմբեր ամսոյն նուիրուած* « Ce rare hymnaire manuscrit est un souvenir de Petros Agha Demirdjian de Pinkian; donc, ceux qui rencontreront ce livre et en jouiront, doivent le mentionner lui et sa famille par un *Pater;* nous surtout qui lui devons doublement, parce qu'il nous l'a offert particulièrement en perpétuant son souvenir de même que celui de la famille

Arabian, nous le mentionnons dans nos prières. Offert au mois de septembre 1863.»

Texte. — Au début, deux feuillets de garde en parchemin, recouverts de fragments en écriture erkathagir, avec une initiale pharagir et un ornement de marge (xi[e] ou xii[e] siècle).

P. 1, *կանոնն ծննդեան սբ ածածնին, ի Յովակիմայ և Յաննայէ* «Canon de la naissance de la sainte mère de Dieu, [née] de Joachim et d'Anne.»

P. 8, autre canon sur le même sujet.

P. 14, *կանոնն աւետեաց ածածնին* «Canon de l'Annonciation de la mère de Dieu.»

P. 23, *կանոնն ածայայտնութեանն ձրագալուցին աՀութի* «Canon de la veille de l'Épiphanie. Bénédiction...»

P. 27, *կանոնն ածայայտնութե առաջի աւուրն* «Canon du premier jour de l'Épiphanie.»

P. 31, *կանոնն երկրորդ աւուրն աՀութի* «Canon du deuxième jour. Bénédiction...»

P. 36, 3[e] canon, sur le même sujet; p. 41, 4[e] canon; p. 46, 5[e] canon; p. 51, 6[e] canon; p. 55, 7[e] canon; p. 60, 8[e] canon, sur le même sujet.

P. 66, *մեծացուսցէք յարութեան տն մերոյ* «Les Magnificat de la Résurrection de Notre-Seigneur.»

P. 79, blanche.

P. 81, *կանոնն տնը ռջն աւրէ* «Canon de la Présentation.»

P. 87, *կանոնն անտոնի անապատականի* «Canon de [saint] Antoine, l'ermite.»

P. 92, *կանոնն սրբոյն Թէոդոսի Թագաւորին* «Canon de saint Théodose, le roi.»

P. 97, *կանոնն Դաւթի և Յակոբու* «Canon de David et de Jacques.»

IMPRIMERIE NATIONALE.

P. 101, *կանոն սրբոյն ստեփաննոսի նախավկային* «Canon de saint Étienne, protomartyr.»

P. 107, *կանոն Պետրոսի և Պօղոսի առաքելոցն* «Canon de Pierre et de Paul, apôtres.»

P. 113, *կանոն Յովհաննու և Յակովբայ* «Canon de Jean et de Jacques.»

P. 117, *կանոն համաւրէն առաքելոցն* «Canon de tous les apôtres.»

P. 126, *կանոն եւթանասուն և երկու աշ* «Canon des soixante et douze disciples.»

P. 131, *կանոն Յովնանու մարգարէին* «Canon du prophète Jonas.»

P. 136, *կանոն սրբոյն Սարգսի զաւրավարին* «Canon de saint Sargis, le général.»

P. 141, *երգ բուն բարեկենդանին · առաջի կիւրակէի աղուհացից · տն ներսէսի ասացեալ* «Chant du dimanche de Carnaval (ou) premier dimanche de Carême, par le seigneur Nersès.»

P. 281, *կանոն յարութե ղզրու* «Canon de la Résurrection de Lazare.»

P. 286, *կանոն գալըստեան տն յէմ* «Canon de la venue du Seigneur à Jérusalem.»

P. 291, *կանոն երկրորդ ծաղկազարդին* .-. «Deuxième canon des Rameaux.»

P. 293, *կանոն մեծի երկշաբաթին*... «Canon du grand lundi (lundi après les Rameaux).»

P. 349, Canon de la Résurrection.

P. 353, *կանոն սբ և կենսաբեր յարութեան քի այ* «Canon de la sainte et vivifiante résurrection de Christ Dieu.»

P. 364, *շաբաթ աւր, Յովհաննու մկրտչին*, etc. «Samedi de la semaine [de la Résurrection], [décollation] de Jean le Baptiste...»

P. 443, *կանոն երկրորդ ծաղկազարդին* « Canon du deuxième dimanche des Rameaux [1]. »

P. 463, *կանոն պենդակոստէին. ահւի* « Canon de la Pentecôte. »

P. 486, *կանոն ծննդեանն Յովննու մկրտչ* « Canon de la naissance de Jean le Baptiste. » — Un autre canon, sur le même sujet, p. 496.

P. 500, *կանոն սրբոյն գրիգորի լուսաւորչին* « Canon de saint Grégoire l'Illuminateur. »

P. 505, *կանոն որդոց և թոռանց սրբյն գրգրի* « Canon des fils et des petits-fils de saint Grégoire. »

P. 509, *կանոն սրբոյն ներսէսի հայրապտն* « Canon de saint Nersès, le patriarche. »

P. 514, *շարական սրբոյն սահակայ հայրպին* « Charakan de saint Sahak, le patriarche. »

P. 515, *կանոն սրբոց հռիփսիմեացն* « Canon des saintes Ripsimiennes. »

P. 528, *շարական սրբուհւոյն սանդխտոյ* « Charakan de sainte Sandoukht. »

P. 529, *կանոն սրբոյ տապանակին. աւրհնութիւն* « Canon du saint Tabernacle. Bénédiction. . . »

P. 533, *կանոն վարդավառին առջի աւուրն. ահւի* « Canon du premier jour de la Transfiguration. Bénédiction. . . »

P. 548, *կանոն շողակաթին. ահութի* « Canon de Cholakath (samedi, veille de l'Assomption). Bénédiction. »

P. 551, *կանոն փոխման ածածնին առջի աւուրն. աւրհնուի* « Canon de l'Assomption de la mère de Dieu, premier jour. Bénédiction. . . »

P. 575, *կանոն նաւակատեաց սբ խչն* « Canon du [samedi, veille de l'] exaltation de la sainte Croix. »

(1) Dans l'Église arménienne, le deuxième dimanche des Rameaux désigne le dimanche après l'Ascension.

P. 604, *կանոնն վարագայ խաչին · աւրհն* «Canon de la croix de Varag. Bénédiction...» (De la montagne de Varag); fête spéciale à l'église arménienne.

P. 608, *կանոնն գիւտ խաչին ահութի* «Canon de l'Invention de la Croix. Bénédiction...»

P. 615, *կանոնն սրբոց մարգարէիցն* «Canon des saints prophètes.»

P. 622, *կանոնն մեսրովպա վարդպին* «Canon de Mesrop vardapet.»

P. 627, *կանոնն սրբոյն Յակովբայ մծ* «Canon de saint Jacques de Medzbin (Nisibe).»

P. 632, *կանոնն մանկանցն բեթղեհմի* «Canon des enfants de Bethlehem.»

P. 635, *կանոնն սրբոց հրեշտակապետացն միքայէլի և գաբրիէլի և ամ̃երկնային զաւրացն քի* «Canon des saints archanges Mikaiel et Gabriel et de toutes les milices célestes du Christ.»

P. 640, *կանոնն սրբոց հայրապետացն* «Canon des saints patriarches.»

Charakans d'Ignatios le patriarche (p. 647), de Jean Chrysostome (p. 648), de Basile le patriarche (p. 649), de saint Grégoire le théologien et de saint Éphrem (p. 650), de saint Minas le grand (p. 652), des saints Eustratiosiens (p. 653), des vingt mille (*երկուց բիւրուց*) (p. 654), de saint Étienne Oulnetsi (p. 655), de la bénédiction du myrhon (p. 656), des saints Souquiasiens et de saint Vahan de Golthn (p. 658)[1], de saint David de Dvin (p. 660), de saint Kirakos et de Youlita (p. 661), des saints *Oskianq* (p. 662), de saint Adom et ses compagnons[2] (p. 663), des saints Vardaniens (p. 664), etc.

(1) Composé, dit-on, par sa sœur.

(2) Il y a deux groupes de saints portant le nom d'*Adomanq;* les premiers étaient contemporains des Vardaniens (ve siècle); les seconds sont des martyrs du IXe siècle.

P. 668, Canon des saints Léontiens, et suite d'autres charakans.

P. 711, *կանոնք համաւրէն ամ մարտիրոսաց ի քրիստոս* « Canon de tous les martyrs dans le Christ. »

P. 761, *կանոնք համաւրէն ամ ննջեցելոց ի քրիստոս* « Canon de tous ceux qui sont endormis dans le Christ. »

P. 825, *աւրհնութիւն Յարութեան տն մերոյ յի քի* « [Premier] hymne de la résurrection de Notre-Seigneur Jésus-Christ (1). »

Miniatures. — Les miniatures de ce manuscrit, d'une exécution élégante, se rapportent presque toutes au cycle de la vie du Christ. En voici la description sommaire.

Au début, faisant face à la page 1, une *Annonciation.* A droite, Joseph, debout devant la porte de sa maison, nimbe or, barbe blanche, tunique rose, justaucorps bleu-gris, regarde à gauche la Vierge debout au milieu d'arbres sur fond or, portant une robe bleue et un manteau rougeâtre qui lui recouvre aussi la tête; au-dessus d'elle vole une colombe vers la gauche, tandis que la sainte femme s'entretient avec un ange dont on ne voit que la tête et une main, dans l'angle gauche de la miniature.

P. 1, demi-frontispice, ornement de marge et initiales ornithomorphes.

P. 14, un ange aux ailes éployées, nimbe or, justaucorps bleu, tunique rose, sur la marge gauche.

P. 22, la *Nativité*, en trois plans : en haut, à gauche, deux anges volent vers la droite; à droite, un ange vole vers la gauche; fond or. Au milieu, à droite, les rois mages; le vieux

(1) Les dimanches qui ne sont pas consacrés à des fêtes spéciales sont dédiés à la résurrection de J.-C. et on chante huit hymnes, à tour de rôle, d'après l'*octaéchos*, c'est-à-dire les huit modes ou huit formules mélodiques, que les Arméniens nomment *ձայն* (*tsaïn*).

porte la barbe blanche, un justaucorps bleu et une tunique rose; derrière lui, le second, barbe noire et tiare ronde; au-dessus d'eux, le jeune mage, imberbe et sans couvre-chef; ils regardent, vers la droite, la Vierge assise, robe bleue, tunique rouge, ayant à côté d'elle l'enfant Jésus dans un berceau, au-dessus duquel se voient l'âne et le bœuf; au-dessous du berceau, un berger, tenant à la main un bâton recourbé, vêtu de rose, tête nue, cheveux et barbe bruns, regarde en l'air. En bas, à gauche, Joseph, assis, regarde en l'air et désigne de son index droit la scène qui se passe au-dessus de lui; à droite, dans une verte prairie, trois chevaux sellés paissent; celui de droite et celui de gauche sont blancs; celui du milieu est rouge.

P. 23, demi-frontispice, ornement de marge et initiale ornithomorphe.

P. 80, *Présentation au temple :* fond or, coupole bleue reposant sur quatre colonnes roses; au milieu, l'autel; à gauche, la Vierge nimbée, robe bleue, tunique violette, tend les mains vers la droite; derrière elle, Joseph, cheveux et barbe blancs, vêtu de bleu, tient dans un sac ou une corbeille (?), les deux tourterelles réglementaires. A droite de l'autel, le vieillard Siméon, cheveux et barbe blancs, vêtu de vert avec manteau jaune rayé de rouge, tient dans ses bras l'enfant, vêtu de rose, qui tend le bras droit à sa mère; derrière Siméon, la prophétesse Anne, robe rose, tunique bleue.

P. 81, demi-frontispice, ornement de marge et initiale pharagir.

P. 87, saint Antoine du désert : capuchon pointu bleu, barbe noire, bras à demi étendus, robe rose jaune, manteau bleu, repose sur un ornement de marge en forme de croissant.

P. 92, saint Théodose, sur la marge gauche, couronne or surmontée d'un point rouge, robe rose, manteau bleu, est assis sur un siège à dossier vert.

P. 97, bustes de David et de Jacques ou Jacob.

P. 101, lapidation de saint Étienne; nimbe or, robe rouge; le saint est agenouillé vers la gauche, il est imberbe et porte des cheveux bruns; autour du nimbe, les pierres qui tombent.

P. 107, bustes de saint Pierre et de saint Paul, affrontés, avec nimbes dorés et barbes blanches.

P. 131, Jonas englouti par un poisson bleu à grosse tête (un dauphin?).

P. 136, sur la marge gauche, *saint Sargis,* à cheval, galope vers la droite; il porte un nimbe doré, cheveux et barbe bruns, justaucorps rose, pantalon vert sur selle bleue, un bâton terminé par une boule sur l'épaule droite.

P. 140, *Le Paradis terrestre :* fond or; au milieu, l'arbre, avec des feuilles bleues et deux grappes roses ou des pommes de pin; à gauche, Ève debout, saisit de sa main gauche la grappe droite et couvre sa nudité de la main droite; à droite, Adam debout, cheveux et barbe bruns, tend la main droite vers la grappe gauche et couvre de sa gauche sa nudité. Sur la marge gauche, un dragon vole vers Ève.

P. 141, demi-frontispice, ornement de marge et initiale zoomorphe.

P. 216, sur la marge gauche, figure symbolique représentant les quarante martyrs et des flammes d'or descendant du ciel sur leurs têtes.

P. 241, sur la marge de droite, saint Grégoire l'Illuminateur, nimbe or, cheveux et barbe bruns, vêtement vert et manteau bleu, les bras étendus, repose sur un ornement de marge composé de deux dragons, destinés à rappeler le séjour du saint dans la fosse en compagnie des serpents (*khorvirab ?*).

P. 280, *Résurrection de Lazare :* fond or; à droite, Lazare, dans le tombeau ouvert, au-dessus duquel se dresse un clocheton; au-dessous un homme imberbe emporte le couvercle du tombeau. A gauche Jésus et cinq disciples, la tête tournée

à droite, se dirigent vers le tombeau; aux pieds de Jésus, Marthe et Marie à genoux.

P. 281, demi-frontispice, ornement de marge et initiale pharagir.

P. 291, *Les Rameaux :* sur la marge droite, le Christ, nimbe or, cheveux et barbe bruns, robe bleue, manteau rose, est assis sur l'ânon qui marche sur un vêtement bleu; devant lui, un autre vêtement vert, plus petit.

P. 298, sur la marge gauche, une des vierges sages, tenant l'huile et une lampe.

P. 348, *Le tombeau vide :* fond or; au milieu, trône un ange aux ailes éployées, désignant à droite le tombeau vide; à gauche, trois femmes; en bas, les soldats romains dorment assis, appuyés l'un contre l'autre; leurs haches de licteurs sont à terre, une à gauche, deux à droite.

P. 349, demi-frontispice, ornement de marge et initiales zoomorphe et pharagir.

P. 462, *La Pentecôte :* fond or, arcs de cercle bleus reposant sur six colonnes roses; au centre, trône la Vierge, robe bleue, tunique rose; à gauche, six apôtres; à droite, six apôtres. Au-dessus de la tête de la Vierge, on distingue dans l'or les traces de la colombe.

P. 463, demi-frontispice, ornement de marge et initiale ornithomorphe.

P. 486, sur la marge gauche, Jean le Baptiste, debout, marche vers la droite; nimbe or, cheveux et barbe bruns, vêtement de poils de chameau rougeâtre, tient un bâton de la main gauche.

P. 509, sur la marge droite, saint Nersès debout, nimbe or, cheveux et barbe bruns, vêtement vert, manteau bleu, ceinture et sandales rouges, tient un livre doré de ses deux mains.

P. 515, sur la marge droite, debout, *sainte Ripsimé,* nimbe

or, robe verte, manteau et sandales roses, tient de la main gauche une croix en or.

P. 551, marge droite, le Christ emporte la Vierge, emmaillotée comme un enfant (Assomption).

P. 574, *La sainte Croix*. Au centre, le Christ est assis, imberbe; autour, quatre anges aux ailes éployées sonnent de la trompette. En bas, à gauche, l'acquéreur Têr Nersès agenouillé.

P. 575, demi-frontispice, ornement de marge, initiale zoomorphe.

P. 614, une miniature que je ne réussis pas à identifier à coup sûr, mais qui me paraît être un essai de représentation matérielle de la vision racontée dans Ezéchiel, chap. I. Dans des cercles concentriques, l'artiste a dessiné et peint les chérubins. En bas, un personnage, la face contre terre, a l'air de dormir (Ezéchiel, I, 28). Du cercle inférieur, sort une main qui lui tend un rouleau de manuscrit déployé.

P. 615, demi-frontispice, ornement de marge et initiale pharagir.

P. 627, sur la marge droite, saint Jacques de Nisibe (Medzbin), debout, nimbe or, cheveux et barbe blancs, vêtement bleu, ceinture et chaussures rouges, manteau vert.

P. 635, sur la marge droite, une tête d'ange entourée de quatre ailes qui se croisent, deux au-dessus, deux au-dessous, et deux latérales, qui partent de la région cervicale.

P. 658, sur la marge gauche un bouc grimpe vers la gauche.

P. 710, une miniature qui représente, je suppose, les quatre fleuves du paradis. En haut, sur fond or, des branches d'arbre portant des feuilles et des ronds bleus sur chacun desquels est peint un oiseau blanc; au centre de cette partie supérieure, une croix rouge sous laquelle se trouve un vase d'où s'échappent les quatre fleuves, bleus et gris, qui se déversent dans le plan inférieur, sur des proéminences qui représentent peut-être les montagnes et les vallées de la terre.

P. 711, demi-frontispice, ornement de marge et initiale ornithomorphe.

La page 760, réservée à une miniature, a été laissée en blanc.

P. 761, demi-frontispice, ornement de marge et initiale pharagir.

P. 824, *Jésus dans les limbes* : il occupe le milieu de la scène; debout sur les portes croisées de l'enfer, il marche vers la gauche, tenant de la droite une croix, et tendant la main gauche à Adam et à Ève; Adam, barbe et cheveux blancs, robe bleue, manteau rose, est assis; au-dessus de lui se tient Ève, dont on n'aperçoit que la tête et le haut du corps, vêtus de vert. — A droite, un personnage, nimbe or, cheveux et barbe bruns, le buste nu, a l'air de prêcher dans une cathèdre; au-dessous de lui, deux personnages à barbe ronde, le chef couvert d'une coiffure ronde, regardent à gauche, vers le Christ; le premier tient un livre rouge.

P. 825, demi-frontispice, ornement de marge et initiale pharagir.

Plusieurs ornements de marge sont constitués par des oiseaux élégants, au bec et aux pattes rouges, au corps bleu et aux ailes bleues avec liséré d'or; on remarque également de nombreuses initiales en or et divers motifs d'ornementation empruntés au règne végétal.

XVIe siècle; écriture bolorgir; papier; 943 pages; 130 sur 90 millimètres; reliure orientale gaufrée, avec deux fermoirs. — [Paris, Bibliothèque de l'École spéciale des langues orientales vivantes, acquisitions n° 1028.]

48

Recueil de prières [1].

Les feuillets 1-2 sont blancs.

Fol. 3, ce titre : ՅՍ որդի (en rouge) ընդօրինակեա՛լ

[1] Œuvre de Nersès Chnorhali, catholicos des Arméniens (1102-1173).

յընտիր ձեռագրաց ։ ’ի վանս սրբոյն Ղազարու Յամին 1805 ’ի Վենէտիկ « *Y[isou]s ordi*, copié sur des manuscrits précieux, au couvent de Saint-Lazare, l’an 1805, à Venise. »

Le *Yisous ordi* (= Jésus fils . . .) est un poème moral et religieux qui débute par ces mots. Il est très connu chez les Arméniens.

Fol. 3 v°, blanc.

Fol. 4, dans un encadrement doré, cette mention en écriture bolorgir et en encre rouge, excepté le premier mot (տեառն) qui est en erkathagir et en encre dorée : տեառն, Ներսէսի Հայոց կաթողիկոսի || Նուէր մաղթանաց || Ներշափական տաղիւ՝ տուո || ղին բանից ըղձուածս ա||ղաւթից || Ներանձնական հոգւոց զար֊||թուցելոց մտաւք ’ի || թմբրութէ կրից || Յիշատակաւ՝ անցե֊լոցն իւր ներկայի և ապա֊||գայի ։ « Du seigneur Nersès, catholicos des Arméniens, offrande de prière versifiée à Celui qui accorde le Verbe, expression des désirs des âmes réveillées de la torpeur des passions, à la pensée du passé, du présent et de l’avenir. »

Fol. 4 v°-5, blancs.

Fol. 5 v°, une image imprimée représente l’enfant Jésus assis au milieu des roses; à gauche, deux têtes d’anges volent vers le divin enfant; celui-ci tient une chaîne dans ses mains; sur son sein gauche est représenté un cœur surmonté d’une croix, entouré d’une flamme. En haut, dans un cartouche, un mot hébreu que je suppose être יהוה « Yahvé », mais où les *hé* sont des *heth;* le *waw* est fait comme un *daleth* et le *iod* a une forme archaïsante de *waw*. En bas, la légende : կուսածին մարդացեալ ա̄ծ իմ յ̄ս « Jésus, mon Dieu, devenu homme d’une Vierge. » Ces mots constituent le commencement d’un vers des hymnes pour les morts.

Fol. 6, titre en rouge et en écriture bolorgir : ողբումն հեծութե ’ի խորոց սրտէ՝ խօսք ընդ ա̄յ ։ « Lamentation

de plainte, du fond du cœur, entretien avec Dieu[1]. » Incipit : *Յս̄ որդի հօր միածին*. . « Jésus fils unique du Père. . . »

Fol. 126, en bas, ces mots en encre rouge et en écriture bolorgir : *Յիշատակարան երգողին բանիս* « Mémorial de celui qui chante ces paroles. »

Fol. 126 v°, *ի վեց հարիւր հայոց թուական և յառաջին՝ սկսեալ նոր ամ. բանս գրեցաւ աղօթական երկհազարեան տամբ յանկկն ։ սկիզբն 'ի հօրէն մեր նախնական մինչ 'ի վերջին դարուս մ[ի]ն Ճ[ա]ն*. . . « En l'ère arménienne 601, et le premier de l'an (12 février 1152), cette prière fut écrite, avec la rime de 2,000 lignes; du commencement de nos ancêtres, jusqu'à la fin de ce siècle. . . »

Fol. 131 v°-132, blancs.

Fol. 132 v°, une image imprimée et coloriée représente la Trinité : une boule bleue (la terre), au milieu des nuages, soutient Dieu le Père à droite et le Fils à gauche; au-dessus d'eux, vole une colombe; des têtes d'anges ailées volent au-dessus. En bas, la légende suivante : *դաւանեմք զերրորդութի* ‖ *երեք անձինք և մի բնութի* « Nous professons la Trinité, trois personnes et une nature. »

Fol. 133, titre en rouge et en écriture bolorgir : *տեառն ներսեսի բան հաւատոյ, ոտանաւոր տաղիւ չափոյ* « Du seigneur Nersès, parole de foi, en vers, sur la mesure du *tał* (ode). » Incipit : *Խոստովանիմած ըզհայր* « Je confesse Dieu le Père. . . » Cette pièce est connue sous le nom de *Ban Havatoh* ou *Khostovanim*.

Fol. 175 v° *յիշատակարան երգողին* « Mémorial du poète. »

Fol. 180, au bas : *տունք չծբ* « 752 strophes. »

Fol. 180 v°, blanc.

Fol. 181, *Նորին այլաչափ տաղք 'ի խնդրոյ անուան նախադիծ տաղիս տանց* « Du même, odes sur diverses

(1) C'est l'imitation du début des prières de Grégoire de Narek.

mesures du nom de celui qui [les] a demandées, en acrostiche [des strophes]. »

Desinit, fol. 184 v°, . . . յաւիտենից, որ կայացայ.

Fol. 185-195, blancs.

La première édition de *Yisous ordi* a été donnée en 1643, à Venise, par les soins de Y. Ankuratsi, avant l'établissement des Mekhitharistes à l'île Saint-Lazare. Ceux-ci continuèrent longtemps à copier ce poème, pour exercer les jeunes novices; ils donnèrent leur première édition en 1830. La Bibliothèque nationale de Paris possède, sous la cote Réserve Ya 123, une jolie édition des œuvres de Nersès Chnorhali ou Klaïetsi (Constantinople, 1725) d'un contenu analogue à celui du manuscrit qui nous occupe ici : *Yisous ordi,* poème sur la Trinité, autres poèmes, avec des demi-frontispices et des ornements de marge comme dans les manuscrits.

XIXe siècle; écriture notragir; papier; 195 feuillets; 104 sur 72 millimètres; reliure veau plein avec dorures sur les plats et tranches dorées. — [Paris, Bibliothèque de l'École spéciale des langues orientales vivantes, non numéroté.]

49

Grammaire de la langue arménienne.

P. 1, grammaire arménienne.

P. 101, de l'orthographe des lettres, avec une liste très complète des abréviations et des signes employés dans les manuscrits arméniens.

P. 116-118, blanches.

P. 119, grammaire de l'arménien vulgaire, précédée de cet avant-propos : « Après la chute des rois Pacratides, qui arriva dans le XIe siècle, l'Arménie fut partagée entre plusieurs princes. L'instruction fut négligée pendant ce tems là par la suppression de plusieurs écoles publiques, et on vit les habitants s'écarter peu à peu de certaines règles grammaticales de leur langue et introduire certaines variations dans les déclinai-

sons des noms, dans les conjugaisons des verbes et dans d'autres parties du discours. Mais leur langue littérale se conserva toujours dans sa pureté primitive parmi le clergé, les scavans de la nation et parmi tous ceux qui savaient bien lire et bien écrire. Cette corruption dans leur langage étant transmise de père en (p. 120) fils et répandue dans toutes les provinces, devint au bout de quelque tems la langue parlée du peuple. Alors on commença à songer à écrire des ouvrages élémentaires et intelligibles pour tous ceux qui, par état, n'étoient point destinés à cultiver la langue littérale.

«La médecine, ou pour mieux dire, l'art de guérir les maladies connues chez eux et celui de connoitre les productions de leur pays et d'autres, a été dans tous les tems la science des vieillards et particulièrement des femmes. Cependant il y a toujours eu des médecins de profession. Ce fut sur cette science que le savant Mikitar publia vers la fin du XII[e] siècle son traité sur les fièvres qui est le premier livre qui parut en arménien vulgaire.

«Cette langue, à proprement parler, n'est qu'un dialecte de l'arménien littéral, à l'exception des mots turcs qu'on y a introduits. Les princes arméniens de la famille de Rupen qui régnèrent en Cilicie jusqu'à l'an 1373 la parloient dans leurs cours et nous avons même des ordonnances de ces rois (p. 121) écrites dans cette langue. Elle étoit dans son origine sans aucunes règles fixes; mais des auteurs qui ont donné des écrits la soumirent à certains principes; et depuis un siècle, elle est devenue un dialecte régulier et elle est soumise à des formes grammaticales. Il faut observer que l'arménien vulgaire n'est point absolument le même dans tous les pays où on le parle. On le divise en trois dialectes principaux, savoir : dialecte de la grande Arménie, dialecte de la petite Arménie et dialecte de la Natolie. Malgré cette diversité, les habitants de toutes ces contrées se comprennent parfaitement bien en parlant chacun

son dialecte. Car toutes les différences existent principalement dans certaines syllabes qu'on met ou qu'on supprime aux verbes ou aux noms[1]. . . »

P. 145, fin de la grammaire de l'arménien vulgaire; puis au bas de la page, cette note : « Terminée le 25 mai 1811, à l'École des langues orientales vivantes près la Bibliothèque impériale. »

Le volume se termine par 19 feuillets blancs. Sur le feuillet de garde du début, cette note, au crayon : « Victor Langlois[2], 25, boulevard du Temple. »

C'est probablement le cours que professait Chahan de Cirbied, le premier professeur d'arménien à l'École des langues orientales, et qu'utilisa son élève Bellaud, dans son *Essai sur la langue arménienne* (Paris, 1812). La grammaire arménienne de Chahan de Cirbied parut en 1823.

XIXe siècle; écritures française et arménienne chélagir; papier; 145 pages; 170 sur 110 millimètres; cartonnage noir à coins et dos verts. — [Paris, Bibliothèque de l'École spéciale des langues orientales vivantes, non numéroté.]

(1) ALISHAN (*Houchik hayréniats Haïots* [souvenirs de la patrie arménienne], Venise, 1869, t. II, p. 123) dit qu'on peut diviser en deux grandes branches l'arménien *achkharhapar*, ou les dialectes arméniens : 1° oriental et 2° occidental. « Le premier est employé par les Arméniens de Géorgie et de Perse, c'est-à-dire aux frontières de la Géorgie, à Érivan, à Djougha (Djoulfa); et de là, les Arméniens, qui ont passé en Perse et aux Indes, l'ont employé également. Le deuxième est employé par les Arméniens qui se trouvaient hors de la grande Arménie, c'est-à-dire la Petite Arménie, en Cilicie et dans les colonies d'Asie Mineure et de Roumélie (Empire ottoman). — On peut établir un dialecte moyen : la langue du peuple de Van et de Mousch, qui, selon leur grammaire, ressemble au dialecte occidental; mais il est pur et choisi, la construction de la phrase est du *grabar* (langue ancienne, classique). — Entre ces derniers et ceux des occidentaux, il faut mentionner le dialecte de la Grande Arménie occidentale, comme ceux de Garin (Erzeroum), d'Erzenga, de Kharpert. . . » Sur les dialectes arméniens, voir les excellents ouvrages de H. ADJARIAN, *Classification des dialectes arméniens* (Paris, 1909) et M. MAXUDIANZ, *Le parler arménien d'Akn, quartier bas* . . . (Paris, 1912).

(2) Orientaliste français, médiéviste et arméniste, né à Dieppe le 20 mars 1829, mort à Paris le 14 mai 1869.

M. Lacroix Hunkiarbeyendian, pharmacien à Paris, voulut bien mettre à ma disposition trois manuscrits arméniens dont il avait hérité de son père Thadéos Hunkiarbeyendian, qui fut consacré prêtre sous le nom de Têr Hovannès et qui fut curé des étudiants arméniens à Paris pendant quelques années[1]. M. Lacroix se propose de faire cadeau de ses manuscrits à notre Bibliothèque nationale; mais auparavant il m'a prié de les examiner et de signaler leur contenu aux arménistes que la chose peut intéresser. Voici les notes que j'ai prises sur chacun de ces trois manuscrits.

50

Histoire de Joasaph et de Barlaam.

Le manuscrit a souffert de l'humidité et les premiers feuillets ont été remplacés par des feuillets blancs recouverts d'une écriture notragir du XVIIIe siècle, où le scribe a reporté le début du manuscrit qui manquait.

Fol. 1-11, blancs, avec, au fol. 1, ces mots : *ողասաբայ գիրծ*, écriture d'un ignorant pour : *յովասափայ գիրք* « Livre de Joasaph. »

Fol. 12-24, commencement de l'histoire, en notragir du XVIIIe siècle; le feuillet 24 v° est blanc. Au fol. 12, le titre : *պատմութ̅ի յովասափու և բարաղամու ճգնաւորին* « Histoire de Joasaph et de Barałam le solitaire. » Incipit : *արդ ՚ի մարդեղանիլ բանին այ̅ ընտրեաց զաշակերտսն իւր, երկոտասան, զորս և առաքեալս անուանեաց, և առաքեաց զնոս յաշխարհս ամ̅ քարոզել զարքայութ̅ին այ̅·* « Or, lors de l'incarnation du Verbe de Dieu, il choisit ses disciples, [au nombre de] 12, qu'il nomma aussi apôtres, et il les envoya par toute la terre prêcher le royaume de Dieu. »

(1) Cf. *infra*, p. 678, la note sur la famille de Thadéos Hunkiarbeyendian.

Le fol. 24, aux trois dernières lignes, porte : *իբրև լուաւ եղբայր || Թագաւորին զքարոզս || մահուան իւրոյ · երկեաւ* « Lorsque le frère du roi entendit l'annonce de sa mort, il eut peur. »

Fol. 25-188, le texte, en assez bon état; endommagé par endroits; l'écriture est belle et régulière; le papier est jaune sale. Incipit : *յոյժ · և արարեալ զամենայն կտակս մահուան իւրոյ մինչև ցառաւ աւտն յարուցեալ սգեցաւ հանդերձ տրտմականս* . . . ; c'est la suite du texte en notragir.

Le dernier feuillet (fol. 188), très endommagé, a été restauré avec du papier blanc; la partie gauche du feuillet ne porte que des fragments de lignes; la partie droite est anépigraphe. Les trois lignes du bas portent :

մա, հանչաք ր . . .
ալ եղիցի հայր ի . .
աւետեանս [*ամէն*].

Le fol. 188 v° devait contenir le mémorial; la partie droite a des fragments de lignes; la partie gauche, constituée par le papier de restauration, est blanche.

Voici ce que je lis qui permettra de reconstituer partiellement le mémorial :

1 [*Արդ գրե*] *ցաւ սա ձեռամբ սա*
2 . . . . . [*նու*] *սուտ և անպիտ*
3 [*ան կրօն*] *աւ որի ի խնդրոյ և*
4 [*ի յիշատ*]*ակ ածասեր իշխանի*
5 [*սիրպա*]*ղտնի որդոյ Սիրեմրնի* ·
6 [*որ կա*] *րդայք և ուրախանայք ի*
7 [*վարուց ?*]*սք Ճգնաւորացն բարդ*
8 [*ամու*]*և յովասափու և իդ*
9 . . . . [*և*]*իզղչում· աբեներ եւ*

10 [թագաւոր]ին ։ Աղաչեմքյիշես
11 [Քիք յաղօ]թս ձեր զսիրպաղտինն
12 . . . . . . ո զամենիսեան որ յած
13 [եւ ած]զձեզ յիշէյիւր անսպ
14 [առ] [եւ]ս առաւել զգրողս ո . .
15 . . . . . . [ն]նջեցեալսն մեր և
16 . . . . . . սն մեր զսիոն քր"

[Fut éc]rit ce [manuscrit] par la main de Sa. . .[1], humble et infime moine, à la demande et [en souven]ir du pieux prince [sire Pa]ltin[2], fils de sire Emran (?). [Vous qui] vous réjouirez [en lisant] la vie des saints ascètes Barlam et Yovasaph, et le . . . et le repentir [du roi] Abener, nous vous prions de mentionner dans vos prières sire Paltin . . . et ceux qui en Dieu [se reposèrent] [et que Dieu] vous mentionne dans son inépuisable [miséricorde] et particulièrement moi le scribe . . . et nos morts et . . . . . dans la Sion du Christ (?).

Au début et à la fin du volume, deux feuillets de garde en papier recouverts de fragments en vieille écriture bolorgir; le premier commence ainsi : պարտեգիտեալ գի յորժամ եցէ ած տր՝ ոչ ածէք ծռւնր յեկեղեց՝ բայց միայն · դ առաջի սր զրանն նախ քան զսկսանելն · և ի գասս · ա ա · Le dernier commence ainsi : պարտէ գիտեալ գի դասն որ սկսանի Հրագալուցցին · սաղմոս երգուլթեն · նաև առաւաւա . . . Ce sont deux extraits d'un manuscrit contenant l'explication des psaumes, des hymnes pendant les offices (*tonatsouits*), avec l'indication des mouvements et des gestes à accomplir.

D'après la paléographie, ce manuscrit paraît avoir été exécuté en Cilicie.

XIIe ou XIIIe siècle; écriture bolorgir; papier; 188 feuillets; 160 sur 120 millimètres; reliure orientale gaufrée, avec traces de deux fermoirs. — [Paris, Collection Lacroix Hunkiarbeyendian, n° 1.]

(1) Sahak ou Sargis (?).

(2) Sire Baldouin ou Baldin.

51

Charakan ou *Charaknots*

(Recueil des hymnes de l'Église arménienne).

Texte incomplet du début et de la fin, avec notation musicale; quelques ornements marginaux et initiales pharagir; plusieurs ont été découpés ou arrachés sans précaution. Il y a beaucoup de lacunes dans ce manuscrit.

Fol. 1, incipit : [*խորտակեաց զընդդիմս*] *մարտ բըռնութի հեթանոսաց և հաստատեաց խաղաղութք մք զեկեղեցի՝ բար* [*եպաշտուք*] :

Fol. 16 v°, en bas, ce mémorial en caractères très fins :

ի ապաշխարութես մըտանես
մինչ ի վերջին գիրն որ ասես
ըզքոյ մեղքըդ լաս և ջնջես :
դարձեալ զգծողս յիշես
և իւր մեղացն թողութի խնդրես

Tu entreras en pénitence, tu liras jusqu'à la dernière lettre, tu effaceras par tes pleurs tes péchés; ensuite tu mentionneras le scribe et tu demanderas le pardon pour ses péchés.

Le fol. 94 v° est blanc, avec, en bas, ce mémorial : *զմեսրոպ ծաղկողս յիշեայ ի քս ած* « Mentionne, dans le Christ Dieu, moi Mesrop, le miniaturiste. »

Fol. 207 v°, au jour de l'Invention de la sainte Croix, le dernier hymne de l'office (*տէր երկնից*) contient un verset supplémentaire qui manque dans les imprimés et que voici : *զաւրք երկնից զարհուրեցան ընդ կամաւոր քո չարչարանս որ ի խաչին բեւեռեցար զեղարդեամ* [*բ*]*ըն խոցեցար · աղ*".

Fol. 221 v° à 222, à l'hymne de commémoration des

quatre premiers conciles œcuméniques, célébrés dans l'Église arménienne, on a ajouté à la dernière strophe (*մանկունք*) trois versets. L'usage de faire figurer ces trois versets dans les manuscrits arméniens et dans certains imprimés du XVIIIe siècle date du XVe siècle. Dans les éditions des cinquante dernières années, on a renoncé à les imprimer. Le style n'est plus le même; en voici la teneur :

1. *տեսի ես յայնմ ատենի յողնախուռմբ ժողովին երկաբնակն եկեղ զերկս աշխատողաց զառաքելոց սրբոց և զմարգարէից ջրեցան դաշինք նոր արեամբն քի եղան և բարձան տառըք կանոնականք համանգամայն ազանց ։*

2. *աստանաւր անտանելի սուք հասեալ մէ ուխտին հաւատոյ հուր եռանդն անշէջ տեղեալ յերկիր հրդէհեալ փլուցց զհաւատոյ շինուածս և խրամատեաց զառաքելական կանովսն որըք միւսանգամ ուրացան ըզտրն ի քաղկեդոնի ։*

3. *գեղեցիկ շառաւեղ յարմատոց սըրբոց հարցն վերայբուսեալ ծաղիկ հաւատոց մեծ վըկայն քի սըն դեոսկորոս ոչ հաւանեալ, անաւրէն ժողովյն նըզովեաց ըզլևոն և զտումար իւր պիղծ.*

1. J'ai vu dans cette assemblée, où il y avait une multitude réunie, le diphysite qui brûla les œuvres des travailleurs, des apôtres, des saints et des prophètes; le pacte fut arrosé par le sang nouveau du Christ; furent posées et enlevées les lettres canoniques de toutes les nations.

2. Ici, un deuil intolérable a frappé la sainte foi (?); un feu ardent, inextinguible, tombant sur la terre, incendia et fit écrouler l'édifice de la foi et ébrécha les canons apostoliques qui, encore une fois, renièrent le Seigneur à Chalcédoine.

3. Beau bourgeon [sortant] de la racine des saints pères, fleur nouvellement éclose de la foi, le grand témoin du Christ, saint Dioskoros,

n'approuvant point cette assemblée impie, anathématisa Léon et son *toumar* impur.

XVI[e] siècle (?); écriture bolorgir; papier; 283 feuillets; 130 sur 85 millimètres; reliure orientale unie, avec traces de deux fermoirs. — [Paris, Collection Lacroix Hunkiarbeyendian, n° 2.]

52

Histoire d'Arménie par Moïse de Khoren.

Les ornements de marge, les initiales pharagir et les initiales d'alinéa sont restés inachevés; le texte est le même que celui des éditions, tout en présentant quelques variantes (1). En voici des exemples : fol. 2, [Հ]*այոց պատմութի յերիս հատուածս : ասացեալ մովսէսի խորենացոյ : ի խնդրոյ սահակայ բագրատունւոյ· ցանկ առաջին* . . .

Fol. 4, début du texte : [Գ]*անսպառ խաղացմունս 'ի քեզ ածայնոյ շնորհացն* . . . — Fol. 53, *ցանկք երկրորդ գրոց միջակ պատմութեան հայոց·* — Fol. 57 v°, *մովսէսի խորենացւոյ բան միջակ պատմութի մերոց նախնեացն· հատած երկրորդ·* [Գ]*րեմ քեզ* . . . — Fol. 161, *ցանկք երրորդ հատուածի* . . . — Fol. 165, [Ո]*չ հնախաւսութիք եղեալ* . . . — Le texte s'arrête subitement (fol. 179 v°) aux mots *առնն այնորիկ պահանջեցաւ` որով*, qui se trouvent à la page 430, ligne 16, de l'édition de Moïse de Khoren (Venise, 1881).

Les feuillets 11, 34 v°, 35, 38, 180-214 sont blancs.

Au début et à la fin, deux feuillets de garde en parchemin et en écriture erkathagir du X[e]-XI[e] siècle. Le feuillet du début contient le texte de l'Évangile selon JEAN, XI, 51; c'est la deuxième colonne d'un manuscrit de l'Évangile à feuillets à deux colonnes; incipit : *զայս ոչ յանձնէ ինչ ասաց; այլ*

(1) Les variantes sont indiquées par rapport à l'édition de Venise, 1881.

քանզի... Le feuillet de la fin contient le texte de l'Evangile selon JEAN, XII, 24-25; incipit : *մեռանիցի․ ինքն միայն կեայ ։ ապա եթէ մեռանիցի, բազում արդիւնս առնէ*. C'est également la deuxième colonne d'un manuscrit à deux colonnes; c'est la suite du feuillet précédent. La première colonne est coupéee par le milieu, dans le sens de la longueur. Le feuillet de garde du début, qui contient le texte de JEAN, XI, 55, porte : *Եւ էր մերձ զատիկն Հրէից* «et la Pâque des Juifs était proche», et a en marge, en face du mot arménien *զատիկն* (=Pâque), le mot *պասեք* (= Pâques), d'origine sémitique et correspondant à l'hébreu פֶּסַח et au syriaque ܦܨܚܐ du même passage dans la Peshitto. — Le feuillet de garde de la fin, qui contient le texte de JEAN, XII, 27, porte : *Հայր փառաւորեայ զանուն քո* «Père, glorifie ton *nom*» et en marge: *զորդի,* c'est-à-dire [*ton*] *fils,* au lieu de *ton nom*.

XVIIe ou XVIIIe siècle; écriture notragir; papier; 214 feuillets; 200 sur 150 millimètres; reliure en bois en mauvais état. — [Collection Lacroix Hunkiarbeyendian, n° 3.]

NOTE SUR THADÉOS HUNKIARBEYENDIAN.

Un certain Arménien, nommé David, naquit à Papert (Haute-Arménie), on ne sait en quelle année. Il était, de son métier, *saka*, c'est-à-dire porteur d'eau; il émigra à Trébizonde, où il perdit sa première femme. Il vint chercher fortune à Constantinople et épousa en secondes noces une Arménienne du nom de Tirouhi. Ce David mourut à Balat de Constantinople le 10 septembre 1794, et sa femme le 14 avril 1803 [1].

David Sakaïan eut, de son second mariage, un fils nommé Séropé Sakaïan, né en 1774; il était très versé dans les littératures arménienne et turque. Il fut consacré prêtre en 1825 et reçut le nom de Têr Hovannès

[1] Le frère de David Sakaïan était un prêtre nommé Têr Hovannès, dont le fils devint le célèbre écrivain arménien Kévork (Georges), surnommé Balatetsi (de Balat); il a laissé de nombreux ouvrages inédits et mourut en 1812; il fut enterré au cimetière arménien de Balat.

en souvenir de son oncle paternel. Avant d'être prêtre, Séropé s'occupait de menuiserie et était l'élève d'un certain Sudji Oghlou (marchand d'eau), qui, comme lui, se nommait Séropé.

Séropé Sakaïan épousa la fille de Séropé Sudji Oghlou, nommée Véronique, dont le frère aîné était le célèbre patriarche arménien Hakobos Séropian qui occupa trois fois le siège patriarcal de Constantinople : en 1839, en 1848 et en 1856-1858; ce patriarche fit construire l'école nationale arménienne de Scutari et mourut à Jérusalem en 1862.

Le frère cadet de ce patriarche était Stéphan Séropian, qui devint le premier *Azgapet* ou patriarche des Arméniens protestants de Constantinople, 1850-1865.

Séropé Sakaïan avait une belle et longue barbe; le sultan Mahmoud le vit un jour et, tout en appréciant le talent d'écrivain du prêtre, il dit qu'il préférait de beaucoup sa barbe, d'où l'expression Hunkiar beyendi (= le sultan a aimé). Dès lors, et sur le désir du sultan, les Sakaïan prirent le nom de Hunkiarbeyendian. Séropé laissa beaucoup de poésies, composées surtout en langue turque; elles sont encore inédites. Il mourut le 7 octobre 1837 et fut enterré au cimetière arménien d'Edirné Kapou.

Séropé Hunkiarbeyendian eut deux filles et quatre fils, dont Thadéos.

Celui-ci naquit à Balat le 25 novembre 1818; il étudia d'abord à l'école paroissiale de Balat; puis, à l'âge de douze ans, il suivit les cours de l'école supérieure de Koum-Kapou; il eut comme professeur l'arméniste et littérateur Grégor patvéli Bichtimaldjian. En 1833, Thadéos quitte l'école et apprend le grec, le français, le latin et l'hébreu. En 1834, il est nommé professeur à Phanar dans la maison de Petros amira Khorassandji. En 1840, il contribue à la fondation de la société Hamazkiat (internationale) et est appelé aux fonctions de secrétaire particulier du patriarche Hakobos Seropian. Il est ensuite professeur dans diverses écoles arméniennes et, en 1852, il est consacré prêtre sous le nom de Têr Hovannès. En 1859, il est nommé chef des prêtres de l'église de Balat et, l'année suivante, il devient un des principaux collaborateurs de la Constitution arménienne, en même temps qu'il était nommé membre du *Conseil ecclésiastique*. Ces nouvelles attributions lui valurent d'être envoyé en 1861 à Jérusalem pour une enquête au couvent arménien, et en 1863, à Ismid, en mission quasi-secrète.

Le gouvernement ottoman, vers 1863, avait désigné un mollah qui devait venir s'établir à Paris et servir de prêtre aux étudiants musulmans qui frequentaient nos universités. Le patriarcat arménien de Constantinople envoya, en 1864, d'accord avec le gouvernement ottoman,

Thadéos Hunkiarbeyendian, comme curé des étudiants arméniens de passage dans notre capitale. Cet état de choses dura jusqu'en 1875. Nos revers de 1870-1871 poussèrent le gouvernement ottoman à diriger ailleurs les jeunes gens désireux de connaître la culture européenne, et le mollah ainsi que le prêtre arménien furent rappelés à Constantinople.

Têr Hovannès fut nommé directeur de l'école de Nubar-Chahnazarian à Haskeuy, puis directeur de la Bibliothèque nationale de Galata. En 1878, on l'envoie comme vicaire patriarcal à Chypre et c'est de là, probablement, que proviennent les trois manuscrits arméniens que nous venons d'analyser. En 1879, il est nommé curé de l'église arménienne de Smyrne. Ce prêtre était un excellent arméniste; il a laissé beaucoup d'œuvres manuscrites; on a de lui un *Dictionnaire étymologique de l'arménien* (Constantinople, 1894), qui fait le plus grand honneur à son auteur, mais qui a malheureusement souffert des coups de ciseaux que lui infligea la censure turque.

Têr Hovannès mourut le 11 janvier 1895; son corps fut enveloppé dans le *pilon* que lui avait donné le catholicos de Sis, Kirakos, en 1862, et enterré dans le cimetière arménien de Cady keuy [1].

[1] Pour plus de détails sur l'historique et le rôle que joua cette famille, voir Abraham Ayvazian, *Série de biographies arméniennes* (Constantinople, 1893), II, p. 7-32 (en arménien) [*Շար հայ կենսագրութեանց, գրեց* **Աբրահամ Յ. Այվազեան**].

INDEX.

Pages.

Abdelméliq ... 626
Abdias ... 255
Abdullah (Le P.) ... 613, 620
Abgar (Famille) ... 234
Abraham, évêque (= Neser). 247
Actes des apôtres (Préface aux). 270
Adrien, empereur ... 614
Aggée ... 255
Airain (Histoire de la ville d'). 626
Alep ... 275
Aleqsanos, prêtre ... 566
Alexandre (Histoire d') ... 612
Aliqsianos, scribe ... 260
Alishan ... 564
Ałapher ... 562
Ambakoum ... 255
Amos ... 255
Anastase, prêtre ... 633
André (M. Tony) ... 563
André, évêque de Cesarée de Cappadoce ... 263
André, évêque de Crète ... 263
Andrinople ... 577, 582
Ankuratsi (Y.), imprimeur ... 669
Antioche ... 252, 263
Antoine (Hospice de Saint-) .. 275
Antoine ... 242
Antonin ... 242
Antréas ... 619
Aparan ... 272
Apocalypse de Jean ... 263
Arabian (La famille) ... 657
Araqel ... 260, 650
Archange (Couvent du Saint-). 260
Aristakès, copiste ... 632
Aristote (Catégories d'). 263, 626
Arménie ... 648
Arméniens ... 276, 613
Artignan (le D[r]) ... 232, 593

Pages.

Arzroum ... 561
Aspahan ... 649
Astwadzatour ... 561
Avetis ... 238
Avignon ... 232
Awmet ... 650
Azaria, catholicos ... 261
Azat ... 656

Bagdad ... 626
Baldouin (Sire) ... 674
Baldouin (= Sirpałtin) ... 674
Bandini ... 276
Baptiste (Frère) ... 272
Barath ... 607
Barłam ... 627, 674
Baron ... 260
Barthélemy Abagarus ... 234
Barthélemy de Bologne. 232, 586 et s.
Basile ... 614, 626, 654
Basile II ... 582
Basile d'Avan, scribe.. 651 et suiv.
Basile de Varag, scribe. 652 et suiv.
Bayazid ... 588
Bellaud ... 671
Benoît XIV, pape ... 247
Berlin ... 611, 636
Bilézikdjian (Le P. Barnabas) ... 595, 605
Bodourian (Le P. M.).. 564, 574
Boinet (A.) ... 576
Bologne ... 246
Bombay ... 562
Borecký (D[r] Iovromès) ... 610
Borromée (Cardinal archevêque de Milan) ... 235
Boselli (A.) ... 243

Caffa ... 241
Caïn ... 572

Pages.

Carpien............. 577, 593
Celebi.................... 563
Chah Abas................ 648
Chahan de Cirbied......... 671
Chahnazar............ 656
Chahoum................ 656
Chahphacha............. 615
Chapouh................ 616
Chnophor................ 571
Chôch.................. 649
Chrysostome (Prières de Jean)................. 633
Ciahiakienses......... 586, 589
Cilicie............. 247, 261
Clavis sinica.............. 637
Clément Galanus.......... 268
Clément VIII, pape......... 234
Cloche (Le P. Antonin). 586, 590
Conrad.................. 241
Constantin le Grand........ 618
Constantinople........ 582, 624
Conybeare (F. C.). 239, 240, 269
Copus (Pierre Paul), religieux arménien et traducteur.... 235
Cyrille d'Alexandrie........ 254

David.............. 641, 656
David (Psaumes de).... 237, 561
David, possesseur.......... 237
Dell' acqua (Cav. Dott. Girolamo)................ 239
Demirdjian (Petros Agha).... 656
De Rossi (Joh. Bern.)....... 243
Der-Sahaghian (le P. Garabed)................ 248
Dilchat.................. 571
Djahouk................. 589
Djakobe (Fra)............ 242
Djouan (Mgr)............ 242
Djoulfa.................. 648
Dovlad.................. 571
Dresde.................. 610
Dzordzor................ 588

Pages.

Éclipse de soleil........... 231
Égypte.................. 237
Emran (?)............... 674
Ephèse.................. 614
Ephrem (Prières d')........ 616
Erinê (Irêne?)............ 617
Erivan.................. 648
Ermisch................. 610
Ervali.................. 648
Etchmiadzin.............. 574
Etil................ 571
Euphrate............ 263, 267
Eusèbe.............. 577, 593
Euthalius................ 271
Evatcha.... 566, 570, 571, 573
Evattcha........... 566

Flemming (Prof. Dr)....... 611
Florence........ 269, 559, 563
Fortia (Ex-libris du marquis de).................. 279
Frati (Ludovico).......... 246

Gabriel di Casale (Le P.).... 231
Genova.................. 231
Géorg (Georges), copiste.... 283
Georges (Couvent de Saint-).. 267
Giacomo (Mgr)............ 563
Göttingen................ 643
Goulis.................. 607
Grecs................... 613
Grecs (Fragments)......... 611
Grégoire de Narek (Prières de).............. 630, 632
Grégoire l'Illuminateur. 282, 616
Greiffenhagen............. 636
Greifswald.............. 635
Grigor (Le P.)............ 589
Grigor, charpentier........ 653
Grigor, évêque et possesseur.. 278
Grigor, scribe.... 628
Grigor de Van, vardapet.... 629
Grigor Dzordzoretsi........ 588

Pages.

Grigorios (ou Grigor), archevêque et copiste........ 275
Grigoris.................. 619
Grüneberg (Prof. Christian).. 637
Guerrini (O.)............. 246

Haase (Dr F.)............. 562
Hakhidjan................ 259
Hakob.................... 259
Hakob (Khodja)........... 260
Hakob, père de Yovhannès... 259
Hamatan................. 624
Harouthiun, diacre et acquéreur.................. 632
Hayrapet................ 618
Hayrapet, scribe.......... 648
Hizan.................... 650
Hoppe (Prof. Dr Adolf)..... 635
Hoppe (Paul), superintendant. 635
Hor..................... 267
Hovhannès le rhéteur....... 259
Hrom Klah (ou Romkla). 263, 267
Hunkiarbeyendian......... 678

Innocent VI, pape......... 275
Isaac (Sacrifice d').... 280, 607
han............. 643, 649
Italie.................. 275

Jacob.................... 235
Jean, voir Hovhannès, Ovannès, Yovannès, etc.......... 582
Jean (Apocalypse).......... 263
Jean, possesseur........... 262
Jean (Histoire de l'apôtre et évangéliste)........... 614
Jean XXII, pape.......... 232
Jean de Khrna............ 232
Jérusalem............... 604
Jikmond Auguste, roi de Pologne................ 629
Joasaph et Barlaam (Histoire de)............. 627, 672

Pages.

Joël.................... 255
Jonas............... 255, 262
Judas................... 572

Kafa, voir Caffa........... 241
Karapet............. 561, 642
Karapet (Saint).......... 606
Kédzouk................. 588
Khaskhathoun............ 648
Khatchatour.............. 618
Khatcherès............... 571
Kherkhathoun............ 571
Kheterсha................ 571
Khetircha................ 571
Khizan.................. 650
Khodja.................. 260
Khoujastan............... 648
Khoyand................. 571
Kinopas, sorcier.......... 614
Kirakos......... 561, 617, 680
Kirakos, copiste.......... 582
Kokdja.................. 617
Königsberg.............. 637
Koura................... 241

Lacroix Hunkiarbeyendian... 672
Lal...................... 571
Layard (Collection de lady).. 594
Leipzig.................. 639
Lemberg................. 628
Livourne................ 563
Londres................. 562
Lov..................... 628
Luther (J.).............. 635

Ładjô................... 656
Łaripdjan................ 656
Łazikian (Le P.).......... 564
Łoukas (Le P.)........... 624

Magliabechi............... 561
Malachie................. 255
Marała............... 230, 232

Pages.

Marguerite. 656
Mariès. 242
Martiros. 650
Mehlhorn (Pr). 639
Mélik. 571
Mésopotamie. 268
Mesrob. 632
Mesrop, miniaturiste. 675
Mesrop, scribe et enlumineur. 650
Mezzofanti. 254
Michael de Marat, prêtre arm. et donateur. 276, 277
Michée. 255
Mikaël I, catholicos. 629
Milchsak, Oberbibliothekar. . . 643
Mirinos. 614
Mkhithar. 625, 656
Mkrtitch. 650
Mkrtitch, prêtre. 566
Mkrtitch, acquéreur et donateur. 560
Mlqê. 574, 575
Moïse de Khoren (Histoire de). 677
Morgan (J. de). 643
Mousekh. 571
Muller (Andreas). 636

Nahum. 255
Nakhidjevan.. 588 et s., 648 et s.
Nani (Bernard). 591
Naqor le sorcier. 627
Nersès. 655
Nersès Chnorhali (Prières de). 667
Nersès de Lampron. . . . 254, 267
Neser (Pierre Abraham). 247
Notianos. 614
Nourpêk. 573

Omar (Mosquée d'). 604
Ormanian (Mgr). 269, 271
Osée. 254
Ourmia. 232
Oustha. 650

Pages.

Ovanès. 571
Ovannès, acquéreur. 260

Padoue. 256
Paltiar. 237
Pâques (Date de la fête de). 613, 620
Patmos. 614
Paul (Épîtres de saint). 235
Payazit, voir Bayazid.
Pérouse (Franco de). 233
Perse. 233
Petros. 589
Petros (Le P.). 589
Phanos. 648, 656
Photius. 580
Pie IV, pape. 234
Pietschmann (Prof. Dr). 643
Pinkian. 656
Pise. 271, 275
Pologne. 628
Pontsios (Frère), traducteur franciscain. 275
Portholi (Antoine) imprimeur. 278
Prague. 610
Prières diverses. 244, 631
Prophètes (Commentaires sur les petits). 254

Ratti (Mgr A.). 230
Ripsimé, tragédie. 583
Rohault de Fleury. 565
Rohm (Jakob), S. J. 610
Rome. 234
Romkla. 265

Sachau (Geh. Ober. Regierungsrat). 611
Saphar. 260
Sapor. 616
Sargis. 260
Sargis, prêtre. 573
Sébaste. 260, 613, 617

Pages.
Sêqn.................... 561
Sigismond................ 629
Siméon, moine et scribe..... 607
Siméon vardapet, grammairien................. 631
Simonian (Le P.).......... 624
Sirpaltiu (= Sire Baldouin).. 674
Sis................ 261, 680
Smyrne................. 680
Sophonie................ 255
Sorpetro (Adeodato), curé arménien de Livourne...... 563
Spahan.................. 648
Stefano, schismatique....... 563
Stephanos, scribe,.......... 270
Stettin.................. 635
Sultanchah............... 234
Sultanié................. 233
Surate.................. 562
Syriens................. 613

Tamakats................ 283
Tarse............. 254, 267
Tauris.................. 648
Taurus.................. 267
Tchelebi, voir Celebi.
Tchobanian.............. 620
Teloni (Dre Bruto)......... 559
Teodoro................. 563
Teza (É.)................ 256
Thadée........... 233, 678
Thadeos, voir Thadée.
Thamam, mère de Hovhannès.................. 259
Thathéos, prêtre...... 615, 618
Théatins........... 268, 584
Théophile (θεοφιλε)........ 270
Theran.................. 648
Thevhanav (Théophano)..... 283
Thomas, apôtre........... 634
Thomas d'Aquin......... .. 232
Tiratour.............. . 618

Pages.
Tiridate.......... 585, 616
Trébizonde (Ms. dit de)..... 565
Treptow................ 637
Trieste................. 624

Unitaires............... 233

Van.................. 574
Vank................. 267
Varag................. 574
Vardan, prêtre............ 571
Vardan, prêtre et possesseur............ 269, 270
Vasil (Baron)............ 283
Venise........... 564, 590
Verio.................. 273

Walter (Prof. Dr)......... 635
Weisbach (Prof.)....... ... 639
Wittenberg.............. 637
Wolfenbüttel............. 643

Yakob Grigorents.......... 636
Yakobdjan............... 562
Yavasaph, lire Yovasaph, scribe................ 613
Yohané, prêtre........... 573
Yohanès, prêtre et acquéreur.. 656
Yohannès, archevêque.. 268, 283
Yohannès d'Édesse......... 268
Yôsimos................ 615
Yovanès, voir Ovannès, acquéreur.
Yovanès de Thilkour....... 619
Yovasaph, scribe...... 615, 619
Yovasaph.......... 627, 674
Yovhannès, voir Yohannès.
Yovhannès de Garni........ 631
Yovhannès de Hamatan..... 624
Yovseph................ 656
Yovseph, diacre.......... 654

Zacharie............... 255

TABLE.

Pages.

Milan, Biblioteca Ambrosiana 230
Pavie, R. Biblioteca Universitaria 239
Parme, R. Biblioteca Palatina 243
Bologne, R. Biblioteca Universitaria 246
Florence, R. Biblioteca Mediceo Laurenziana 269
— R. Biblioteca Nazionale 559
— Biblioteca Riccardiana 563
Venise, Bibliothèque des PP. Mekhitharistes 564
— R. Biblioteca Marciana 583
— Museo civico 593
Vienne (Autriche), Bibliothèque des PP. Mekhitharistes 595
Prague, C. K. Veřejná a universitni Knihovna 610
Dresde, königliche öffent. Bibliothek 610
Berlin, königliche Bibliothek 611
Greifswald, königliche Universitäts-Bibliothek 635
Stettin, Marienstiftsgymnasium-Bibliothek 635
Leipzig, Bibliothèque de l'Université 639
Göttingen, königl. Universitäts-Bibliothek 643
Wolfenbüttel, herzogliche Bibliothek 643
Paris, Collection de M. J. de Morgan 643
— Bibliothèque de l'École spéciale des langues orientales vivantes . . . 651
— Collection de M. Lacroix Hunkiarbeyendian 672

COMPTES RENDUS.

Կ. Կոստանեանց. Վիմական տարեգիր. Ցուցակ ժողովածոց ար-ձանագրութեանց Հայոց (*Bibliotheca armeno-georgica*; II). — Pétersbourg (Académie), 1913; in-8°, XXXII-292 pages.

M. Marr, l'actif et zélé professeur et académicien de Saint-Pétersbourg, a formé le projet de constituer un *Corpus* des inscriptions arméniennes et géorgiennes. Mais, faute de rencontrer les collaborateurs indispensables, il lui a malheureusement été impossible de faire aboutir ce projet, dont la réalisation aurait rendu un si grand service à toute la philologie de l'arménien et du géorgien. Ne pouvant même prévoir quand on abordera la préparation du *Corpus* désiré, M. Marr s'est résolu à utiliser un recueil qu'un savant arménien, M. Kostaneanç, avait constitué pour son usage propre et où étaient rassemblées, en ordre chronologique, dans la mesure du possible, toutes les inscriptions arméniennes éditées jusqu'ici.

Moins que personne, M. Marr, éditeur de la collection, et M. Kostaneanç, auteur du recueil, ignorent quels sont les défauts du volume ainsi constitué; ils les indiquent nettement dans leurs préfaces. Les inscriptions arméniennes n'ont pas été éditées pour la plupart avec les précautions scientifiques requises. Pour les rééditer vraiment, il faudrait les examiner une à une d'après les originaux, en contrôler les dates, en donner des fac-similés de manière à faire apparaître l'évolution de l'écriture, etc. En attendant, on sera heureux de posséder tous ces textes réunis. Les linguistes n'en pourront tirer à peu près aucun parti parce que les éditeurs n'ont souvent respecté ni l'orthographe, ni même la langue des originaux. Mais il sera commode pour les historiens de savoir quelles sont les inscriptions existantes, et avec des précautions, ils pourront s'en servir, en se reportant au besoin aux textes auxquels renvoie M. Kostaneanç et en examinant quelle confiance mérite chaque éditeur. Les index des noms de personnes et des noms de lieux ajoutés par M. Kostaneanç seront précieux.

Dès maintenant, M. Marr tire du recueil dans sa préface une conclusion importante : on ne connaît aucune inscription arménienne antérieure au VII[e] siècle ap. J.-C. (les inscriptions qu'on a trouvées dans la grande église de Saint-Grégoire, près d'Etchmiadzin, sont en grec,

ce qui est frappant et qu'il aurait été bon de signaler). On sait d'autre part que l'on n'a aucun manuscrit arménien antérieur à la fin du VIIIe siècle. En ruinant la datation traditionnelle de Moïse de Khoren, le regretté Carrière doutait aussi, au fond, de toute la tradition qui situe au Ve siècle la création de l'alphabet arménien et de la langue littéraire arménienne. Pour ma part, écrivant récemment une grammaire arménienne, j'ai signalé la doctrine traditionnelle, mais sans la prendre à mon compte. Plus hardi, M. Marr affirme maintenant que la traduction arménienne de la Bible — et, par suite, toute la littérature arménienne classique — ne saurait être plus ancienne que le VIIIe siècle (p. XIX de sa préface). Ce n'est là qu'une indication jetée en passant; toute l'histoire ancienne de l'Arménie et de la littérature arménienne est à constituer, autant que possible, en faisant abstraction des textes hagiographiques, visiblement tendancieux, ou des textes historiques, visant des fins intéressées, sur lesquels on a bâti jusqu'ici; mais avec quels documents travaillera-t-on? Le plus urgent serait d'examiner les traductions bibliques en elles-mêmes — M. Macler s'occupe déjà de celle de l'Évangile — et d'examiner de près les ouvrages exactement datables. Bien entendu, il faudra aussi tenir compte du fait reconnu par les Mékhitharistes de Vienne, que tout un grand groupe de textes présente une langue spéciale, dont les langues de tous les autres textes (sauf les textes philosophiques de caractère scolastique) semblent être des altérations.

A. Meillet.

Սահակ վարդապետ Ամատունի. Հայոց բառ ու բան. — Վաղարշապատ (Au couvent d'Etchmiadzin), 1912; in-8°, XX-708 pages (prix : 2 roubles).

Dans ce gros volume, bien imprimé et qui se vend cependant un prix très bas, un moine érudit d'Etchmiadzin, le P. Sahak Amatuni, a consigné les mots dialectaux arméniens qu'il a relevés au cours de ses lectures, environ 11,000 mots. Il n'a pas eu en vue les linguistes, et ce qui l'intéresse, ce n'est pas la forme des mots, mais seulement leur sens. Mais ce grand recueil de termes, dont la plupart ne figurent pas dans les dictionnaires utilisés d'habitude, sera indispensable à qui voudra lire les textes dialectaux arméniens dont le vocabulaire est si varié et si éloigné de celui de l'arménien ancien. Un autre grand mérite du livre du P. Sahak Amatuni consiste en ce qu'il offre quantité d'exemples qui permettent de se faire une idée de l'emploi des mots cités. Ce livre comble donc, au moins en partie, la grave lacune que constitue l'absence d'un

dictionnaire dialectal de l'arménien. L'auteur n'a d'ailleurs pas eu la prétention d'être complet, et ses listes pourront être beaucoup allongées, de même qu'il sera indispensable de préparer un ouvrage où la forme propre des mots dans chaque parler sera précisée. M. Adjarian a en préparation un grand ouvrage de ce genre; mais l'impression n'en semble pas prochaine.

A. Meillet.

П. Чарая. *Объ отношеніи абхазскаго языка къ яфетическимъ.* — Pétersbourg (Académie), 1912; in-8°, viii-82 pages.
Н. Марръ. *Къ вопросу о положеніи абхазскаго языка среди яфетическихъ* (*Матеріалы по яфетическому языкознанію*, IV et V). — Pétersbourg (Académie), 1912, in-8°, iv-51 pages.

Ces deux volumes de la collection d'études japhétiques, dirigée par M. Marr, ne concernent aucune des quatre langues du groupe caucasique du Sud proprement dit, à savoir le géorgien, le mingrélien, le laze et le svane. C'est à ce groupe strictement défini et très net que M. Marr réserve d'ordinaire le nom de japhétique, auquel il tient beaucoup; et pourtant, le mot, fâcheux, de hamitique n'est pas d'un assez bon exemple pour encourager à multiplier les noms bibliques en linguistique. Quoi qu'il en soit, M. Čaraja, et après lui, et en le critiquant et le complétant, M. Marr, soutiennent que l'abkhaz, qui appartient au groupe caucasique du Nord-Ouest, serait étroitement apparenté au groupe méridional. Par malheur, ils s'appuient surtout sur des concordances de vocabulaire, qui ne semblent guère décisives. M. Čaraja a eu l'idée, au moins singulière, de s'abriter derrière un linguiste qu'on ne se serait pas attendu à voir invoquer comme une autorité, Abel.

A. Meillet.

Մ. Աբեղեան. *Աշխարհաբարի շարադասութիւն.* — Vagharshapat (Académie), 1912; in-8°, xvi-363 pages.

M. Abeghean, à qui l'on doit déjà de bons travaux grammaticaux sur l'arménien moderne, publie maintenant une syntaxe détaillée de la langue littéraire actuelle des Arméniens de Russie. Riche d'exemples authentiques, bien classés et judicieusement choisis, cette syntaxe fournira aux linguistes le moyen de se rendre un compte exact des procédés employés par l'arménien moderne, et à ceux qui veulent étudier la lit-

IMPRIMERIE NATIONALE

térature, des principes pour interpréter les textes d'une manière sûre. Malgré un aspect extérieur un peu scolaire, il s'agit d'un ouvrage vraiment scientifique et que devront étudier tous ceux qui s'intéressent à l'arménien d'aujourd'hui.

A. MEILLET.

The Canon of Reason and Virtue, being *Lao Tze's Tao Teh King*, Chinese and English, by Paul CARUS. — Chicago, The Open Court Publishing Co., 1913; in-12 de 209 pages.

Nous exprimions récemment ici même (mars-avril 1913, p. 492-493) notre scepticisme sur l'opportunité d'entreprendre sans cesse de nouvelles traductions du Tao Teh King; nous aurions toutefois mauvaise grâce à faire grief à P. Carus d'avoir voulu, d'une façon qui lui fût propre, approfondir ce texte qui l'a séduit par son prestige métaphysique. C'est la troisième fois que l'auteur offre au public une traduction de Lao tse; pourtant le présent ouvrage est mieux que la réédition d'un travail antérieur. Les notes sont moins développées que dans le *Lao tze's Tao Teh King* publié naguère; mais on nous donne un commentaire et une reproduction du texte chinois qui manquaient dans l'opuscule jadis intitulé *Canon of Reason and Virtue*. Dans l'intervalle de ces diverses publications, Carus a modifié son interprétation de maints passages, et l'on peut faire son profit de ses doutes ou de ses corrections. Ce livre ne se présente pas comme un travail de sinologie; il vise à être «populaire» (p. 9); de fait, il revêt une forme avenante et il s'orne d'une photogravure; il a sur d'autres traductions du Tao Teh King l'avantage de donner le texte chinois, augmenté même du passage célèbre de Se-Ma Ts'ien relatif à Lao tse. Sans aspirer à faire œuvre de science, cette édition sera donc utile autant qu'elle est estimable. Si quelque jour nous devenons moins ignorants de l'histoire des notions taoïstes, nous ne nous contenterons plus de ces annotations, fréquentes ici, qui se flattent d'expliquer les pensées si proprement chinoises, et même si réellement *sui generis*, attribuées à Lao tse, par de vagues ressemblances extérieures avec des expressions du Nouveau Testament ou par une apparente similitude avec des théories platoniciennes ou kantiennes; mais il serait injuste de se montrer sévère à l'égard du travail consciencieux d'un auteur épris de philosophie comparée, sous le prétexte que l'on peut concevoir un état futur, plus avancé, de notre compréhension de ces textes énigmatiques. Le double mérite de P. Carus a consisté dans la probité de sa traduction, aux aphorismes d'une frappe souvent heureuse, et dans son effort pour

donner, soit dans les notes, soit dans la table une sorte d'index des concepts les plus caractéristiques. Nous n'acceptons, par contre, que sous réserves l'assertion maintes fois répétée (p. 153-154, 165, 178), que certains paragraphes de l'ouvrage taoïste sont dirigés contre le confucéisme : car le caractère légendaire de la rencontre de Lao tse avec Confucius, son contemporain plus jeune, n'autorise guère la supposition que les deux philosophes se soient connus; il reste vrai d'ailleurs que le confucéisme, si l'on entend par là le conformisme aux rites et aux convenances extérieures, est antérieur à Confucius, et que le Tao Teh King affiche volontiers du mépris pour de semblables observances.

L'impression des caractères chinois est correcte et fait honneur à l'«Open Court Publishing Co.», qui, en éditant tels et tels ouvrages de Carus et de Suzuki, a rendu des services à l'orientalisme.

P. Masson-Oursel.

The Bakshâli Manuscript, by G. R. Kaye (from the *Journal and Procedings of the Asiatic Society of Bengal*, New Series, vol. VIII, n° 9, 1912, p. 349-361).

The Geometry of the Hindus, by David Eugene Smith, Teachers College, Columbia University, New York (Revue *Isis*, consacrée à l'histoire et à l'organisation de la science, publiée par George Sarton, Wondelgem-lez-Gand, Belgique), t. I, fasc. 2 [11 août 1913], p. 197-204).

Les recherches de Kaye, le mathématicien de Delhi (consulter, outre l'article en question : *Notes on Indian Mathematics*, *J.P.A.S.B.*, vol. IV, et *The Source of Hindu Mathematics*, *J.R.A.S.*, London, 1910, p. 749), et l'article du Prof. Smith montrent combien la curiosité se porte aujourd'hui vers les tentatives scientifiques de l'Inde ancienne. La toute jeune revue *Isis*, qui se propose très vaillamment d'étudier la genèse et le développement des théories scientifiques, ne projette-t-elle pas de consacrer un de ses prochains numéros à la science indienne? Des publications indigènes telles que celle de Rangācārya, *The Gaṇita-Sāra-Sangraha of Mahāvīrācārya* (Madras, 1912) contribuent efficacement à promouvoir notre connaissance des documents les plus importants.

Le présent mémoire de Kaye démontre que le manuscrit trouvé à Bakhshāli (district de Peshawer) en 1881, puis publié en 1888 par Hoernle (*Indian Antiquary*, p. 83 et 275), loin d'être, comme le croyait son éditeur, une œuvre du IIIe ou du IVe siècle de notre ère, et le plus ancien manuscrit mathématique de l'Inde, ne remonte en réalité qu'au XIIe siècle. A vrai dire, rien ne s'oppose à ce que les problèmes qui y sont mentionnés aient

été conçus et résolus antérieurement à cette date; mais la forme de l'exposition et la graphie des symboles techniques attestent l'époque tardive de la rédaction. Les tableaux dressés par Kaye des différentes et successives graphies confèrent à cet article un intérêt général. A propos de chacun des six sūtras analysés dans ce travail, concernant tous l'arithmétique, l'auteur signale avec soin les analogies et les différences d'exposé entre ce fragment d'ouvrage et les autres traités mathématiques hindous. Il suggère même, discrètement, de-ci de-là, une influence probable de l'Alexandrin Diophante ou des méthodes de calcul musulmanes.

L'article de Smith, qui cherche à caractériser sommairement l'esprit de la mathématique indienne au point de vue spécial de la géométrie, se fonde lui-même en grande partie sur les méritoires travaux de Kaye. L'*Āryabhaṭīya* d'Āryabhaṭa, né en 476, a été plusieurs fois traduit depuis 1874; c'est, semble-t-il, l'œuvre la plus ancienne. L'arithmétique *Gaṇita*, de Brahmagupta, qui vivait dans la première moitié du VIIe siècle, nous a été dès longtemps révélée par Colebrooke (*Algebra with Arithmetic and Mensuration, from the Sanskrit of Brahmagupta and Bhāscara*, London, 1817). Le troisième grand mathématicien hindou, si toutefois l'on met à part l'astronome Varāhamihira, du VIe siècle, est Mahāvīra, dont nous indiquions tout à l'heure une édition récente; il faut placer cet auteur au milieu du IXe siècle. Le dernier nom illustre est celui de Bhāskara, dont le *Bīja-Gaṇita* est consacré à l'algèbre, et dont le traité intitulé *Līlāvatī*, une arithmétique et une géométrie, fut jadis étudié en même temps par Taylor (Bombay, 1816) et Colebrooke (*op. cit.*). Smith considère les formules présentées par ces divers auteurs relativement à la mesure des aires; sa conclusion est peu favorable à la mathématique indienne. Abstraction faite des erreurs, les résultats exacts semblent avoir été obtenus soit par des tâtonnements empiriques, soit par une influence diffuse des théories grecques souvent mal comprises. A l'Orient, conclut d'une façon assez vague le professeur américain, revient l'honneur de progrès en algèbre, en trigonométrie, et le mérite d'avoir institué un système de numération (cf. SMITH and KARPINSKI, *The Hindu-Arabic Numerals*, Boston, 1911); mais la géométrie n'y aurait pas dépassé le stade le plus élémentaire de la mensuration et ne se serait jamais élevée à la notion d'une théorie démonstrative. Il y a pourtant un vif intérêt — en cela même consiste l'attrait de ces quelques pages — à considérer, par exemple relativement à l'aire du triangle équilatéral ou au calcul de π, les initiatives, tantôt maladroites, tantôt ingénieuses, des vieux paṇḍits.

P. MASSON-OURSEL.

The Triçatikā of Çrīdharācārya, by N. Rāmānujācārya in Madras and G. R. Kaye in Simla (Extrait de *Bibliotheca Mathematica, Zeitschrift für Geschichte der mathematischen Wissenschaften*, III Folge, XIII Band, 3 Heft, Juli 1913, p. 203-217). — Leipzig, Teubner.

Cette traduction d'un texte mathématique, publié naguère (1899) par Mahāmahopādhyāya Sudhākara Dvivedī, a été, à la demande du Prof. Kaye, qui l'encadra d'une introduction et de notes, exécutée par le Prof. Rāmānujācārya. Quoique l'ouvrage, ainsi qu'il appert de son sous-titre, *Triçatikā* (le titre proprement dit est *Gaṇitasāra*, manuel d'arithmétique), se compose de 300 paragraphes, les 65 théorèmes traduits contiennent toute la substance de ce traité, qui ne renferme, quant au reste, que des exemples à l'appui des règles énoncées. L'exposé s'ouvre par un tableau des mesures (monnaies, poids, capacités, longueurs, temps), qui atteste une tendance à employer surtout des rapports définissables par 4 ou des multiples de 4. Après la théorie élémentaire des quatre règles et un alinéa sur le zéro, qui atteste plus de bon sens à ce sujet que maint autre traité de mathématique hindou, sont exprimées les propositions relatives aux carrés, aux cubes, aux racines, aux règles de trois et d'intérêt, aux progressions arithmétiques. L'insertion, dans cette théorie de la numération, de deux paragraphes concernant les alliages d'or, et la transition insensible de l'arithmétique à la géométrie, c'est-à-dire, en l'espèce, au calcul des aires, des volumes, même de l'ombre d'un gnomon, — ainsi s'achève l'ouvrage, — n'étonnera que l'Européen dressé à distinguer des points de vue abstraits auxquels ne s'est jamais placée délibérément la mathématique indienne. Calculs de nombres ou évaluations de dimensions spatiales sont toujours des mensurations; ce concept de mesure, *pramāṇa*, outre qu'il définit, en un certain sens, — comme «critère de vérité», — l'attitude du logicien, définit aussi celle du mathématicien. Inutile sans doute de relever ici l'imperfection du calcul de π et telles étrangetés qui ne prendront une signification que lorsque les précieuses recherches de Kaye et de ses collaborateurs nous mettront en état de comparer avec fruit les méthodes d'exposition de la pensée scientifique indienne aux diverses époques. Mieux vaut signaler l'importance historique de ce document, qui, composé vers 1020, postérieurement au séjour d'Albiruni dans l'Inde, fut une des sources utilisées, environ cent trente ans plus tard, par l'illustre Bhāskara. — On remarquera, p. 209, plusieurs rapprochements, indiqués par l'annotateur, avec l'ἀριθμητικὴ εἰσαγωγή de Nicomaque.

P. Masson-Oursel.

J. Ribera y M. Asín. *Manuscritos árabes y aljamiados de la Biblioteca de la Junta.* — Madrid, 1912; 1 vol. in-8°, xxix-320 pages et 18 photogravures.

La *Junta para ampliación de estudios é investigaciones científicas*, rattachée au *Centro de Estudios historicos* de Madrid, vient de publier le catalogue des manuscrits arabes et *aljamiados* (castillan transcrit en caractères arabes) que renferme sa bibliothèque. Le volume porte les noms de MM. Ribera et Asín, qui ont dirigé les travaux des élèves de la section arabe, auteurs des fiches bibliographiques qui ont servi à la rédaction. Une introduction raconte la découverte de ces manuscrits, qui a toute une histoire. C'est en août 1884 que le correspondant de l'Académie royale d'histoire à Saragosse, don Fr. Zapater y Gómez, avertissait ce corps savant de la trouvaille de centaines de manuscrits, en grande partie arabes, faite dans la ville d'Almonacid de la Sierra. C'est en réparant une maison qu'on les avait trouvés, cachés entre deux murs; par malheur, les ouvriers qui les avaient rencontrés par hasard, les crurent de nulle valeur et les abandonnèrent au premier venu. Il s'en perdit ainsi un certain nombre, jusqu'au moment où don Pedro Gil, également correspondant de l'Académie, put se rendre sur les lieux et acquérir le reste, à l'exception de vingt-cinq qui avaient déjà été achetés par les *Padres Escolapios* de Saragosse. C'est cette collection de Gil que la Junta, agissant au nom de l'État, a rachetée, après son décès, de sa veuve.

Les manuscrits catalogués sont au nombre de soixante-trois, plus trente-huit cartons et liasses de papiers et documents divers. Il y en a quelques-uns dont aucune bibliothèque d'Europe ne possède d'exemplaire. Le n° II, *'Iqd el-Djawâhir eth-thamîna* est un traité de jurisprudence malékite, inconnu à Brockelmann, et dont l'auteur, Abou Moḥammed 'Abdallah ben Nedjm ben Châs, professeur au Caire, mort en combattant les Croisés dans la région de Damiette, en 610 (1213), est cité par le *Dîbâdj* d'Ibn-Farḥoûn (lith. Fez, 1316, p. 146). Le n° XI, second volume de l'ouvrage intitulé *El-Wathâ'iq w'el-masâ'il el-madjmoû'a*, est un recueil de modèles d'actes notariés, compilé par le faqîh Abou-Moḥammed 'Abdallah ben Fotoûḥ Ibn 'Abd-el-Wâḥid el-Fihrî, né à Alpuente (province de Valence), mort en 462 (1070). Il manque à Brockelmann, ainsi que le volume sans titre sur la liturgie et la jurisprudence, catalogué sous le n° XIV (d'après le *Dibâdj*, p. 270, ce serait le *Kitâb manzhoûm ed-dorar*) et composé par Abou 'Abdallah Moḥammed el-Fakhkhâr el-Djodhâmî, jurisconsulte de Malaga, né à Arcos, mort en 723 (1323). A signaler, sous le n° XXI, un abrégé de l'*Iḥyâ 'oloûm ed-*

dîn de Ghazâlî, par un auteur d'ailleurs inconnu, le faqîh Abou 'l-Ḥasan 'Alî ben 'Abd-allah ben Mélik el-Mo'ammarî el-'Obadhî (d'Ubeda). Le catalogue a négligé de signaler les points de ressemblance et de divergence que le n° XXXI a avec le n° XIV; le titre, restitué pour le second, est le même; l'auteur est appelé dans le premier Moḥammed *ben 'Ali* ben Moḥammed ben el-Fakhkhâr el-Ḥizâmî (restitué en El-Djodhâmî, dans le second, comme nous l'avons dit un peu plus haut) : les premiers mots sont exactement les mêmes; l'ouvrage, d'où ils sont tirés tous les deux, est le *Mokhtaçar* d'Abou 'l-Ḥasan 'Alî eṭ-Ṭolaïtolî; mais les deux tables de chapitres ne concordent pas. Les rapports entre ces deux volumes sont à examiner de plus près.

On peut signaler encore le *Kitâb tabçirat el-Mobtadî wa-tadhkirat el-Montahî* (n° XV), grammaire d'Abou-Moḥammed 'Abdallah ben 'Ali ben Isḥaq eç-Çaïmarî, philologue de l''Irâq au VIe siècle de l'hégire (Brockelmann, I, 280), dont un second exemplaire se trouve à la Bibliothèque nationale (arabe, 4007). En tant que copie ancienne, on considérera avec curiosité un volume isolé (le second) de l'abrégé du *Kitâb el-'Aïn* de Khalîl fait par Moḥammed ben Ḥasan ez-Zobéïdî, et daté de l'an 435 (1043-1044). Je signalerai une faute d'impression, page 134, qui est répétée page 135, les deux fois à la dernière ligne : au lieu de ج, il faut lire ح; le ج vient à sa place fol. 44; c'est ce qu'exige l'ordre adopté par Khalîl et étudié par K. Vollers et moi-même, travaux auxquels le catalogue aurait pu se référer.

Était-il bien utile de démontrer la fausseté de cette vieille croyance des Mores d'Espagne que leurs ancêtres avaient parlé l'arabe et que les descendants de ceux-ci parlèrent roman parce qu'ils avaient perdu tout souvenir de leur langue maternelle (p. XXI)? Noyés comme ils l'étaient dans une population de langue romane, les descendants des Arabes et des Berbères conquérants perdirent vite l'usage de l'arabe et encore plus vite celui du berbère; leurs femmes étaient des captives espagnoles, les nourrices des enfants étaient prises dans le pays même; la langue de la famille fut bientôt l'un des dialectes néo-latins parlés en Espagne. A côté des conquérants, la population conquise n'a jamais perdu l'usage de sa langue; mais, avec le changement de religion, elle a perdu l'usage de l'alphabet latin pour le remplacer par l'alphabet arabe: d'où la littérature *aljamiada*. Cela ne vaut, naturellement, que pour les provinces du centre et du nord, Aragon, Castille et autres; on sait, au contraire, que pour les régions de Valence et de Grenade, l'arabe y avait si profondément pénétré, qu'après la reconquête espagnole les missionnaires chrétiens, pour être compris, durent faire traduire le catéchisme en cette langue.

Les documents isolés renfermés dans les liasses et cartons ont une origine assez curieuse. Pendant que la collection était encore à Saragosse entre les mains de Gil, on s'aperçut que les reliures arabes des volumes étaient formées de vieux papiers dont on avait fait des cartonnages. Le propriétaire se décida à détruire les reliures, et c'est ainsi qu'on s'est procuré des documents excessivement curieux, par exemple des feuilles d'un livre-registre des actes judiciaires du cadi de Saragosse au XIV[e] siècle de notre ère, des fragments d'un traité de politique d'un auteur de Murcie complètement inconnu, des fragments de comptes en *aljamiado* rabbinique (dialecte aragonais) des Juifs de Daroca, une proclamation politique adressée aux communautés (*Djèmâ'ât*) musulmanes en territoire chrétien (في ارض الملّة, et non pas *de toda España*, comme il est dit page 259), pour les inviter à émigrer vers la contrée soumise au sultan de Grenade Yoûsouf III (et non *para prestar ayuda*, p. XXVI); l'auteur est 'Alî el-Barmoûni de Barcelone.

Sept tables accompagnent ce volume : un index alphabétique des auteurs et en général de tous les noms propres cités; un index alphabétique des titres d'ouvrages; un index des noms de lieu; ces trois tables sont en caractères arabes; ensuite viennent un index des auteurs et un autre des noms de lieu cités en caractères latins, un index des titres d'ouvrages *aljamiados* en caractères latins, et enfin un glossaire des mots arabes transcrits dans les textes *aljamiados*, c'est-à-dire transcrits en arabe, non dans leur forme arabe, mais dans la forme qu'ils avaient en aragonais parlé : par exemple الضحايا, nom des victimes sacrifiées à la fête du 10 de Dhou'l-ḥidjdja, devient *adahaes;* الجهاد « la guerre sainte », est *alchihed,* etc. *Jalecación* et *jalecamiento* dans le sens de « création » (de خلق), sont des formes intéressantes, où l'on voit les suffixes néo-latins s'emparer, pour ainsi dire, de la racine sémitique. Du reste, les auteurs préviennent (p. XXVIII) que pour la transcription des textes *aljamiados*, qui peuvent avoir un intérêt philologique pour les romanisants, ils ont suivi un système analogue, dans les parties essentielles, à celui qu'a adopté l'éminent romanisant don Ramón Menéndez Pidal. Dix-huit photographies donnent d'excellents spécimens (*facsímiles*) des manuscrits les plus intéressants; on remarquera, planches 16 et 17, les amulettes appelées *main de David* (couverte de formules hébraïques en transcription arabe) et *clef de Moïse* (marquée de chiffres cabalistiques).

Cl. HUART.

Seyyèd Ali Mohammed, dit le Bab. *Le Béyan persan*, traduit du persan par A.-L.-M. Nicolas, Consul de France à Tauris, t. I. — Paris, P. Geuthner, 1911; xxvii-145 pages.

Après les travaux de M. Edw. G. Browne, qui nous ont fait connaître dans ses détails l'historique du mouvement bâbi, ceux de M. Nicolas, qui mettent à la portée des Européens les œuvres mêmes du promoteur de cette agitation, sont de la plus haute importance. En effet, sans savoir très bien le persan et l'arabe, il est à peu près impossible de se rendre compte de ce que le Bâb a voulu dire; ses productions sont la résultante d'une longue élaboration poursuivie pendant des siècles par les théologiens et les mystiques; il s'est créé ainsi un vocabulaire de mots techniques dont la signification précise change souvent d'une école à l'autre; la sémantique en est fort malaisée à établir. Pour sa traduction du *Béyân* persan (celle du *Béyân* arabe a paru en 1905), M. Nicolas s'est entouré de tous les moyens d'information possibles et autorisés; il a, notamment, relu le texte avec des Bâbis ou avec des membres de diverses confessions musulmanes, sans compter que les deux années qu'il a passées à Chypre, 1894 et 1895, lui ont permis d'entretenir des rapports étroits avec Çoubḥ-i Èzèl. Enfin le hasard l'a mis en contact, à Tauris même, avec un vieillard, élève des premiers adeptes du Bâb, qui a pu lui transmettre la véritable doctrine du fondateur de la nouvelle religion.

Aujourd'hui qu'il n'y a plus guère de Bâbis, le béhâïsme, par une fortune singulière, ayant accaparé les Persans qui s'occupent encore de questions religieuses (la plupart s'adonnant aux discussions politiques, nouveau sujet excellent pour une bonne logomachie), les travaux de M. Nicolas n'ont plus qu'un intérêt historique; mais, à ce point de vue, ils apportent une indispensable contribution à l'édifice, encore en construction, de l'histoire des religions. Que le Séyyid ʿAli-Moḥammed ait parlé à mots couverts, il ne faut pas s'en étonner, et cela ne l'a pas mis à l'abri des persécutions. Qu'on se représente l'état de la Perse dans la première moitié du xixe siècle, à peine sortie des griffes des Afghans et d'un état d'anarchie que Fèth-ʿAli-Châh (après la peu durable tentative du *vékil* de Chîrâz, Kérîm-khan Zènd) avait seul pu enrayer, soumise à l'autocratie absolue de la dynastie des Qadjars, silencieuse et morne. L'enfant dont le prophète de Chirâz se propose de faire l'éducation, c'est la pensée religieuse des Iraniens (M. Nicolas généralise un peu trop en parlant de l'Humanité, p. iv), et pour ne pas l'effrayer par des propositions inattendues, il ne lui verse que «goutte à goutte le philtre de ses vérités divines». Les pharisiens de Téhéran, appuyés sur les commentaires du Qorân, lui firent bien voir que c'était encore trop.

Le présent volume, qui est le tome I, nous donne la traduction des deux premières *Unités*, divisées chacune, dans le système bâbi, en dix-neuf portes. Ce chiffre fatidique de dix-neuf, dont on sait le rôle dans la doctrine bâbie, est tiré du Qorân (LXXIV, 30). Ces deux premiers livres sont précédés d'une introduction dans laquelle le Bâb formule quelques-unes de ses idées théologiques et cosmogoniques. Le mot *beçath* (*bisâṭ* بساط) y est pris dans l'acception d'immensité; cette immensité est elle-même la puissance et la science infinies. Quant à l'expression *koull chéï* «toute chose», empruntée elle aussi au Qorân pour désigner tous les êtres qui remplissent l'univers, elle a été fréquemment employée dans ce sens par les mystiques; calculer que la valeur numérique des lettres de ces deux mots additionnées donne 361 (en comptant le *hamza* pour un *élif*), multiple de 19 × 19, c'est se rapprocher des Horoûfis et par suite des calculs ésotériques des Bâṭéniens. Dieu est inaccessible à la compréhension de tous les êtres (idée gnostique); mais il rayonne dans chacun d'eux, de sorte que cet être le *sent* par une sorte d'intuition. La première créature de Dieu est la volonté primitive, créatrice à son tour de tous les êtres (p. 5, note 1), parmi lesquels il y aura «Celui que Dieu doit manifester», une sorte de Paraclet que les Béhâïs prétendent être Béhâ-oullah, miroir dans lequel l'humanité peut voir le reflet de la divinité inaccessible. Dans la phrase peu claire : «il l'a créé par le Roi de sa volonté» (p. 3), je soupçonne, peut-être à tort, que le texte portait primitivement ملك qu'il faudrait lire *mèlèk* «ange», non *mélik* «roi». Je n'ai pas besoin de signaler les rapports évidents qu'il y a entre cette Volonté primitive (ou primordiale), organe de la création, et le rôle attribué à la volonté dans certaines conceptions de divers philosophes contemporains.

Si la note 5 de la page 6 rend bien la pensée du Bâb, il faut admettre qu'il reconnaissait au Qorân la qualité d'être créé et ne voyait pas en lui la parole incréée de la divinité; on sait l'importance de cette querelle théologique aux premiers siècles de l'hégire. Mais il paraît, d'après «les docteurs bâbis actuels», que le mot «création» désigne chaque apparition de prophète, cause d'une création nouvelle du monde, religieuse et morale, non physique. Mieux que cela, le bâbisme nie la création telle que la comprennent les musulmans, à la suite des juifs et des chrétiens; car, Dieu étant éternel dans le passé, «où donc... s'exerçaient les fonctions de Créateur, à l'époque où rien n'était encore créé? Peut-on concevoir un créateur ne créant pas?» (p. 10, note 2). Aussi le monde est-il éternel dans le passé comme dans l'avenir, ce qui ne veut pas dire qu'il ne changera pas; c'est tout le contraire, il est dans un perpétuel devenir.

En traduisant مظهر par «spectacle», M. Nicolas s'interdit d'être clair; car, que signifie une phrase comme celle-ci : «le siège du Point qui est le spectacle de la Divinité?» (p. 16). *Mazhhar* est un nom de lieu, c'est «le lieu de l'apparition, de la manifestation», et, par conséquent, le passage cité signifie «le siège du Point qui est le lieu de la manifestation de la Divinité», étant donné que c'est 'Ali-Moḥammed qui se désigne lui-même sous le nom de Point; le Bâb est le lieu où la Divinité se manifeste. P. 47, note 3, l'expression «spectacle de Dieu» est expliquée par «le personnage dans lequel on peut voir Dieu», étant donné que la volonté primitive se reflète en son envoyé comme en un miroir; ce qu'on voit ce n'est pas Dieu, mais son reflet.

Si le *vélâyet* est mis au-dessus du *noubouvvet* (p. 24, note 1), c'est que le Bâb, imbu d'idées chî'ites, trouve 'Ali supérieur à Moḥammed. Le *vélâyet* est la sainteté, *noubouvvet* le prophétisme : «l'essence de Dieu est le Véli Moutlaq (Absolu)» (p. 34, n. 2), en d'autres termes, Dieu est le Saint absolu, affirmatiou à laquelle je ne crois pas qu'un théologien trouve quoi que ce soit à redire. Tous les «spectacles de la Divinité», c'est-à-dire les hommes qui furent les lieux de la manifestation divine, les prophètes (considérés, paraît-il, ainsi par les Bâbis), sont aussi «saints absolus»; mais 'Ali, qui est «véli de Dieu» sur la déclaration qu'en a faite Moḥammed, est *véli mouqayyèd* (lire ainsi au lieu de *monqayyèd*). Il semble que dans ce passage ce «saint relatif» soit considéré comme inférieur au «saint absolu» qui est Mahomet.

Le *Béyân persan* précise les idées du Bâb beaucoup plus que les ouvrages déjà parus de cette littérature; il y a beaucoup moins de vague dans l'expression, et les notes du traducteur, puisées à bonne source d'information orale, font beaucoup pour l'intelligence du texte.

Cl. Huart.

A.-L.-M. Nicolas, Consul de France à Tauris. *Essai sur le Chéikhisme.* IV. *La science de Dieu.* — Paris, P. Geuthner, 1911; 1 vol. in-12, LI-97 pages.

La science de Dieu est la manière dont Dieu a la connaissance du monde, une des sérieuses pierres d'achoppement de la théologie musulmane. Les Chéikhîs ne pensent pas du tout sur cette matière comme les Chi'ites, encore moins comme les Sunnites. Si cette science existe de toute éternité, les êtres, en essence, sont co-éternels avec Dieu. Si non, Dieu dut acquérir, après l'apparition des êtres, une science nouvelle relative à ceux-ci, ce qui est incompatible avec son essence immuable et

unique. Le Chéïkh Aḥmed Aḥsâ'î répond négativement à la première question.

Pour exposer la doctrine du fondateur du chéïkhisme, M. Nicolas a traduit le début du *Risâlè-ï 'Ilmiyyé* du Chéïkh Aḥmed, et pour la critique de ses idées il a suivi le traité d''Abd-ouç-Çamad ben Moḥammed Ḥoséïn Hamadânî. Le premier de ces ouvrages a été écrit en 1228 (1813) pour répondre à un traité sur le même sujet rédigé par Molla Moḥsin Féïẓ, élève, gendre et continuateur de Molla Çadrâ. La question principale qui se pose est celle-ci : la science peut-elle exister sans son objet? On distingue alors deux sciences : la première, *'ilm-i imkânî*, est celle qui s'attache aux possibilités (êtres en puissance); la seconde, *'ilm-i akwânî*, s'attache aux existences, c'est-à-dire aux êtres existants (en acte). La science de Dieu est égale avant l'existence des êtres et au moment de leur existence. Dans le premier cas, elle existe sans son objet : c'est comme le soleil pendant la nuit; il continue d'être lumineux, mais ses rayons ne nous parviennent pas.

L'ouvrage comprend huit chapitres, qui traitent successivement de l'origine de la discussion entre les Chéïkhis et les Chi'ites, des attributs essentiels de Dieu, de l'état d'attente qui n'existe pas pour l'Être suprême, c'est-à-dire que l'éternité, les époques, les temps, le passé, le présent, le futur, l'éloignement, la proximité, tout cela est un auprès de Dieu; ensuite de la relation qui existe entre ce qui est fixe et ce qui est susceptible de changement, de l'antériorité de Dieu sur la créature, de la science de Dieu sur les êtres, antérieure à la volonté, de la relation essentielle et de la relation accidentelle, de ce que la science de Dieu n'est pas spéciale à un moment d'entre les moments.

Fautes typographiques : p. III, note 1, Riçale Ilmigé, lire *risâlè-i 'ilmiyyè*. — P. XXVII, Law-è-Mahfouz, lire *lauḥ-i maḥfoûzh* (en général, l'auteur ne transcrit pas la gutturale *ḥ*). — P. XXIX, l. 4, «création de la boue des Imams», plutôt *du limon* entrant dans la composition de leurs corps. — P. XXXIII, «quelques Oukémas», probablement *ḥoukémâ*. Dans la note 1, «le Djoher, l'Araz», traduire : la substance et l'accident. — P. XXXV, l. 23, «un associeur», traduction de *mouchrik;* plutôt polythéiste. — P. XLIII, «l'idole Habel», lire Hobal.

P. 34, l'imam Sadeq a peut-être dit : «*Qoul Vallahou Ahad*», mais il n'a fait que répéter un passage fort connu du Qorân (CXII, 1).

Cl. HUART.

CHRONIQUE

ET NOTES BIBLIOGRAPHIQUES.

— M. J. H. Marshall, Directeur général de l'archéologie dans l'Inde, a fait, le 4 septembre 1913, devant la Panjab Historical Society, une conférence sur les fouilles entreprises par lui à Taxila [1]. Ces fouilles ont révélé le site de trois capitales qui se sont succédé du Sud au Nord : la première de l'époque Maurya, la seconde de l'époque grecque (IIe siècle av. J.-C.), la troisième fondée par les Kuṣaṇas. La superposition des couches de constructions confirme l'opinion généralement admise, mais contestée par quelques savants, que les deux Kadphises ont précédé Kaniṣka et que celui-ci ne peut avoir régné au premier siècle avant J.-C. Une autre constatation importante est celle de la prédominance de l'art hellénistique et de la religion bouddhique sous les rois parthes. On n'a découvert aucune inscription, mais un grand nombre de monnaies, dont plusieurs d'un type nouveau. Le site de la ville Maurya, qui a été à peine effleuré, semble plein de promesses pour la prochaine campagne.

— Le rapport sur le Service archéologique de Birmanie pendant l'année 1912-1913, rédigé par M. Charles Duroiselle, superintendant par intérim, témoigne d'une activité bien ordonnée et de bon augure pour l'avenir. La liste des vestiges archéologiques existant en Birmanie est maintenant complète. Des fouilles pratiquées à Hmawza (Prome), au lieu appelé Pyu Thingyaing, «cimetière Pyu», ont ramené au jour des urnes funéraires en pierre, en cuivre et en argile, avec épigraphes *pyu*. Ces découvertes portent à douze le nombre des inscriptions rédigées dans cette langue mystérieuse, qu'on croit être celle du peuple Pyu, disparu aujourd'hui, après avoir formé, jusqu'au XIIe siècle au moins, un des plus importants groupes ethniques de la vallée de l'Irawadi. On a pu transcrire ces textes, qui sont écrits dans un alphabet indien archaïque, mais sans réussir à les interpréter : M. Blagden y a reconnu cependant —

[1] *Archæological Discoveries at Taxila*, Lecture by Dr. J. H. Marshall, *C. I. E.*, before the Panjab Historical Society, September 4th, 1913.

et c'est là une donnée importante — un idiome apparenté au birman. en a lu également les noms propres : ceux qui sont inscrits sur les urnes de Hmawza — Suriyavikrama, Sihavikrama, Harivikrama — semblent indiquer que cette capitale a été le siège d'une dynastie caractérisée par les noms en *-vikrama*. Le texte pyu se complique d'un texte interlinéaire encore plus obscur. Ce n'est pas la seule énigme que propose à la pénétration des chercheurs l'épigraphie birmane. On a trouvé à Zathabyin, dans le district d'Amherst, une plaque de cuivre portant une inscription complètement inintelligible. Selon M. Duroiselle, elle appartient à une catégorie de documents en langage chiffré dont il existe de nombreux exemples en Basse-Birmanie. Lorsque les Talains durent fuir devant le conquérant Alompra, ils enfouirent leurs richesses dans des endroits dont ils notaient la situation exacte au moyen d'un langage secret (*kié gaṇan du gaṇan*) connu d'eux seuls et de leur famille. Chose curieuse, la clef de ces cryptogrammes n'est peut-être pas perdue sans retour : M. Duroiselle nous apprend qu'il existe un certain nombre de traités sur l'art d'écrire en langage chiffré, tels que le *Lokahitagambhīra*, le *Lokahitarāsī*, etc., dont l'étude pourrait servir à l'intelligence des tablettes talaines et, par suite, à la découverte des trésors perdus. L'épigraphie deviendrait, pour la première fois, une science rémunératrice. En attendant cette fortune problématique, l'épigraphie birmane est actuellement dans un état peu satisfaisant. Sans doute six gros volumes ont été publiés et un septième est sous presse, qui contiendra les 739 stèles réunies à Amarapura par le roi Bodawpaya; mais ces transcriptions, que n'accompagnent ni une traduction, ni même un simple sommaire, sont pratiquement inutilisables. L'utile petit volume de traductions publié par Maung Tun Nyein en 1899 et les articles de M. Taw Sein Ko sur les inscriptions de Kalyâṇî, de Po U Dang et de Bodh-Gaya ne sont, suivant l'expression de M. Duroiselle, «qu'une goutte dans l'océan». On ne saurait équitablement demander au chef du Service archéologique, que sollicitent tant d'autres tâches pressantes, d'assumer celle de traduire et de commenter la masse énorme des inscriptions birmanes. Aussi faut-il applaudir sans réserve à la résolution prise par le Gouvernement d'attacher au Service archéologique un épigraphiste : c'est une mesure excellente et qui ne peut manquer de produire d'heureux résultats. D'autre part les premiers travaux de M. Blagden sur les inscriptions talaines font espérer que ces documents nous seront bientôt accessibles.

Les documents épigraphiques ne sont pas les seuls qui aient récompensé les recherches du Survey : en déblayant la base de la Petleik Pagoda à Pagan, on a trouvé 171 briques émaillées représentant autant de

jâtakas. On sait que cette même décoration se retrouve dans le temple d'Ananda à Pagan et avec une extension plus vaste (1200 scènes). D'autre part un autre temple de Pagan, la Kubyaukkyi Pagoda, contient des jâtakas peints. Toutes ces scènes, si intéressantes pour l'histoire de l'art religieux en Birmanie, seront reproduites dans les monographies que M. Duroiselle se propose de consacrer aux monuments de Pagan et dont la première sera celle d'Ananda avec ses sculptures sur pierre et sa magnifique illustration des Dix Grands Jâtakas expliqués au moyen d'inscriptions en talain. Nous sommes heureux de constater la vigoureuse impulsion donnée au travail archéologique en Birmanie et dont les fruits ne sauraient se faire longtemps attendre. *L. F.*

LA FONDATION DE GOEJE.

Communication.

1. Le conseil de la fondation, n'ayant subi aucun changement depuis le mois de novembre 1912, est composé comme suit: MM. Snouck Hurgronje (président), H. T. Karsten, M. Th. Houtsma, T. J. de Beer et C. van Vollenhoven (secrétaire-trésorier).

2. Le capital de la fondation étant resté le même également, le montant nominal est de 21,500 florins hollandais (43,000 francs); en outre, au mois de novembre 1913, les rentes disponibles montaient à plus de 2,300 florins (4,600 francs).

3. On se permet d'attirer l'attention sur ce qu'il est encore disponible un certain nombre d'exemplaires de la reproduction de la *Ḥamāsah d'al-Buḥturī*. En 1909, la fondation a fait paraître chez l'éditeur Brill, à Leyde, cette reproduction photographique du manuscrit de Leyde réputé unique. C'est au profit de la fondation que ces exemplaires sont vendus; le prix en est de 200 francs. Ainsi les acheteurs contribueront à atteindre le but que se propose la fondation : favoriser l'étude des langues orientales et de leur littérature.

PÉRIODIQUES.

• **Archiv für Religionswissenschaft**, vol. XVI, fasc. 3-4 :

W. Baudissin. Die Quellen für eine Darstellung der Religion der Phönizier und der Aramäer. — R. Garbe. Christliches und angeblich

Christliches im Mahābhārata, mit besonderer Berücksichtigung der Entstehung des Krischnaismus.

Berichte. — C. Bezold. Syrische Religion. — F. Perles. Die religionsgeschichtliche Erforschung der talmudischen Literatur.

The Asiatic Quarterly Review, October 1913 :

The Balkan Problem. — E. H. Parker. The Chinese Republic. — J. B. Pennington. Preference in India. — G. E. Manisty. India and Imperial Preference. — D. Wortabet. Aphorisms of the first four Caliphs.

Giornale della Società asiatica italiana, vol. XXV [1912] :

Luca de Patrubány. Studi etimologici, Serie II. — M. Vallauri. Intorno alle recensioni del Rāmāyaṇa. Note e saggi comparativi sulle recensioni *B* e *C*. — L. Suali. I drammi di Bhāsa. — A. Ballini. Praçamaratiprakaraṇam saṭīkam. — F. Belloni-Filippi. The Munipaticaritrasāroddhāraḥ. — U. Cassuto. L'«ashgarà» nella Bibbia. — L. P. Tessitori. L' Uvaesamālā di Dharmadāsa. — P. E. Pavolini. L' opera di Demetrio Galanos. I : Bhagavadgītā. — A. Zanolli. Sul raddoppiamento in armeno antico. — P. E. Pavolini. Di alcuni luoghi del Dūtāngada.

Indian Antiquary, July 1913 :

R. C. Temple. The obsolete Tin Currency and Money of the Federated Malay States. — S. Kumar. On the date of Lakshmanasena. — G. Bühler. The Indian Inscriptions and the Antiquity of Indian artificial Poetry. — A. Govindacharya Svamin. Brahman Immigration into Southern India. — R. G. Bhandarkar. Note on the Mandasor Inscription of Naravarman. — P. T. Srinivas Iyengar. Kumarila's Acquaintance with Tamil. — Chandradhar Guleri. The real Author of Jayamangala, a commentary on Vatsyayana's Kamasutra.— J. P. Jayaswal. The Harappa Seals. — R. Narasimhachar. A few Remarks on Prof. Pathak's Paper on Dandin, the Nyasakara and Bhamaha. — G. K. Nariman. Some Notes on Buddhism. — K. C. M. Karaskara or the Katkari Tribe. — Y. R. Gupte. The Vadner Plates of Buddharaja.

August :

R. C. Temple. The obsolete Tin Currency and Money of the Federated Malay States (*suite*). — MM. Haraprasad Shastri. King Chandra

of the Meharauli iron pillar Inscription. — HIRA LAL. Muktagiri. — DEWAN BAHADUR SWAMIKANNU PILLAI. On some new Dates of Pandya Kings in the 13th Century A. D. — G. BÜHLER. The Indian Inscriptions and the Antiquity of Indian artificial Poetry (*suite*). — K. B. PATHAK. Matachi, a Dravidian Word in Vedic Literature; – Sankaracharya's Reference to Jayaditya.

Der Islam, vol. IV, fasc. 3 :

A. J. WENSINK. Animismus und Dämonenglaube im Untergrunde des jüdischen und islamischen rituellen Gebets. — J. RUSKA. Ḳazwīnīstudien (*fin*). — C. H. BECKER. Prinzipielles zu Lammens' Sīrastudien. — A. WIENER. Die *Farağ ba'd aš-Sidda*-Literatur.

Journal and Proceedings of the Asiatic Society of Bengal, February 1913 :

W. KIRKPATRICK. The Marriage Ceremony and Marriage Customs of the Gehara Kanjars; – A comparative Vocabulary of the Language of European Gypsies or Romnichal, and Colloquial Hindustani. — Fr. KRICK. Account of an Expedition among the Abors in 1853.

March :

H. OLDENBERG. A Note on Buddhism. — J. C. BROWN. The A-ch'ang (Maingtha) Tribe of Hohsa-Lahsa, Yun-nan.

Journal of the American Oriental Society, vol. XXXIII, fasc. 2 :

J. VON NEGELEIN. Atharvaprāyaścittāni. — T. MICHELSON. Vedic, Sanskrit, and Middle Indic. — C. E. CONANT. Notes on the Phonology of the Tirurai Language. — F. EDGERTON. Pañcadivyādhivāsa or Choosing a King by Divine Will. — M. I. HUSSEY. Tablets from Dréhem in the Public Library of Cleveland, Ohio. — M. JASTROW jun. Wine in the Pentateuchal Codes. — Fr. HIRTH. The Mystery of Fu-lin. — W. H. SCHOFF. Tamil Political Divisions in the First two Centuries of the Christian Era. — R. G. KENT. Classical Parallels to a Sanskrit Proverb.

Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland, July 1913 :

E. HULTZSCH. Contributions to Singhalese Chronology. — J. D. ANDERSON. Mr Rabindranath Tagore's Notes on Bengali Grammar. — L. C. HOPKINS. Dragon and Alligator, being Notes on some Ancient

inscribed Bone Carvings. — L. Tessitori. On the Origin of the Dative and Genitive Postpositions in Gujarātī and Mārwāṛī. — L. de la Vallée Poussin. Documents sanscrits de la seconde collection M. A. Stein. — T. G. Pinches. Sargon's Eighth Campaign. — M. Gaster. Jewish Knowledge of the Samaritan Alphabet in the Middle Age. — F. W. Thomas. The Date of Kanishka.

Miscellaneous Communications. — E. Hultzsch. Aśōka's Fourth Rock-Edict and his Minor Rock-Edicts; – New Readings in Aśōka's Rock-Edicts. — J. F. Fleet. The last Words of Aśōka. — R. B. Whitehead. Two Coins of Soter Megas, the Nameless King. — J. Kennedy. The Nameless King; – Fresh Light on Kanishka. — J. Charpentier. Ājīvika. — J. Jolly. Imprecations in Indian Land Grants. — A. B. Keith. The Alcmanic Figure. — A. F. R. Hoernle. Buddhist Monastic Terms. — K. R. V. R. Kānamoksa. — G. A. Grierson. Yāska's Dātra. Shāhbāzgaṛhī and Mansehrā Phonetics; – Duryōdhana and the Queen of Sheba. — W. Crooke. The Queen of Sheba. — C. O. Blagden. The Use of Roman Characters for Oriental Languages. — G. E. Gerini. The Takōpa Tamil Inscription; – Ti-ma-sa. — H. F. Amedroz. The Caves of a Thousand Buddhas. — F. Legge. Western Manichæism and Turfan Discoveries.

Al-Machriq, Juin 1913 :

Fl. Laffely. Le XVI[e] centenaire de la liberté de l'Église sous Constantin. — P. L. Cheïkho. Ode inédite sur le cœur de Jésus par M[gr] Germanos Farhat (xviii[e] siècle); – Christianisme et littérature avant l'Islam, 2[e] partie, II : Le lexique chrétien : la religion. — G. Safa. Les manuscrits de ma bibliothèque (*suite*). — A. Dugout. Bessarion apôtre de l'Union. — P. L. Cheïkho. La divinité de Jésus-Christ (*suite*).

Juillet :

P. Nasri. Les origines des Nestoriens actuels. — P. L. Cheïkho. Christianisme et littérature avant l'Islam, 2[e] partie, II : Le lexique chrétien : les mots chrétiens sur la Révélation et les Livres saints. — S. Ronzevalle. Statuette en bronze de Jupiter Héliopolitain; – Une excursion récente aux Balkans. — P. L. Cheïkho. La divinité de Jésus-Christ (*suite*).

Août :

I. Armalé. Une excursion au Tour ʿAbdîn. — G. Safa. Les manuscrits de ma bibliothèque (*suite*). — P. L. Cheikho. Christianisme et littérature avant l'Islam, 2[e] partie, II : Le lexique chrétien : les mots

chrétiens sur la hiérarchie de l'Église. — L. Ronzevalle. Un récent voyage aux Balkans (*fin*). — Jac. Hernault. Marie de Béthanie, Marie Magdeleine et la Pécheresse. — P. L. Cheïkho. La divinité de Jésus-Christ (*suite*).

Septembre :

P. L. Cheïkho. L'épigraphie chrétienne aux premiers siècles de l'Église. — I. Armalé. Une excursion au Tour 'Abdîn (*suite*). — P. L. Cheïkho. Christianisme et littérature avant l'Islam, 2ᵉ partie, II : Le lexique chrétien : les mots sur le culte chrétien; – Saint Augustin prétendu patron du Darwinisme; – La divinité de Jésus-Christ (*suite*).

The Moslem World, October 1913 :

X. Western Influences on Mohammedan Law. — Islam from a Medical Standpoint : A Symposium. — H. F. Ridley. Moslems of China and the Republic. — A. W. Stocking. Education and Evangelization in Persia. — A. T. Upson. Arabic Christian Literature since the Lucknow Conference.

Revue africaine, 1ᵉʳ trimestre 1913 :

A. Joly. Saints et légendes de l'Islam. — A. Bel. Fouilles faites sur l'emplacement de l'ancienne mosquée d'Agadir (Tlemcen), 1910-1911. — Benali M'erad. La «Ziadah» ou naissance à Safi (Maroc). — E. Levi-Provençal. Mars africain? — Ch. Saint-Calbre. Constantine et quelques auteurs arabes constantinois. — G. Yver. Si Hamdan ben Othman Khodja. — E. Destaing. Notes sur les manuscrits arabes de l'Afrique occidentale (*suite*). — J. Carcopino. La table de patronat de Timgad.

2ᵉ trimestre :

H. Mac-Carthy. Notice biographique sur O. Mac-Carthy, géographe. — G. Yver. Mémoire de Bouderbah. — L. Gognalons. Une proclamation de l'émir Abdelkader aux habitants du Figuig en 1836. — A. Dournon. Kitab Tarîkh Qosantîna, par El-Hadj Ahmed El-Mobârek. — L. Voinot. Les prodromes de la campagne de 1852 contre les Beni Snassen. — Cagnat. Inscription nouvelle de Djemila.

Revue historique publiée par l'Institut d'Histoire ottomane, nº 21 :

Abdur-Rahman Eff. Osman Pacha (Euz demir öglou). — Efdal-ud-din Bey. Alemdar Moustafa Pacha (*suite*). — Ahmed Tevhid Bey. Ahmed

Aziz Pacha. — X. Ambassade d'Esseid Ali Effendi à Paris. — Ahmed Refik Bey. Lettres de Lady Montagut. — Safvet Bey. Le ministère de la Marine. — Hafiz Kadri Eff. Inscription de la grande mosquée de Mougla; – Inscription du caravansérail de Merméris. — X. La prise de Constantinople.

Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes, vol. XXVII, fasc. 2 :

S. O. Isopescul. Historich-kritische Einleitung zur Weissagung des Abdias. — H. Schuchardt. Das Meroitische. — C. Nissen-Meyer. Schrift und Sprache. — R. O. Franke. Das einheitliche Thema des Dīghanikāya.

Kleine Mitteilung. — J. Charpentier. Av. *dūraoša-* : ai. *duroṣa.*

Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, vol. LXVII, fasc. 3 :

R. O. Franke. Die Verknüpfung der Dīghanikāya-Suttas untereinander. — R. Schmidt. Beiträge zur Flora Sanscritica, III. — J. H. Mordtmann. Türkische Papierausschneider. — P. Schwarz. Traum und Traumdeutung nach ʿAbdalġanī an-Nābulusī. — J. Barth. Arab. *lāta* «es ist nicht». — V. Lesný. Ueber das purāṇaartige Gepräge des Bālakāṇḍa. — H. Bauer. Wie ist die Reihenfolge der Buchstaben im Alphabet zustande gekommen ?

Kleine Mitteilungen. — D. Nielsen. Das sabäische Orakelgebot. — F. Praetorius. Zum Chronicon Edessenum.

SOCIÉTÉ ASIATIQUE.

SÉANCE DU 14 NOVEMBRE 1913.

La séance est ouverte à 4 heures et demie sous la présidence de M. SENART.

Étaient présents :

M. CHAVANNES, *vice-président;* Mlle DEROMPS; MM. ALLOTTE DE LA FUŸE, BARRIGUE DE FONTAINIEU, BOURDAIS, BOUVAT, A.-M. BOYER, CASANOVA, DANON, DECOURDEMANCHE, DELAPORTE, DELPHIN, DUSSAUD, FINOT, FOUCHER, GAUTHIOT, DE GENOUILLAC, GEUTHNER, HALÉVY, HUART, Mayer LAMBERT, S. LÉVI, LIBER, MEILLET, NAU, REBY, RŒSKÉ, SCHWAB, SIDERSKY, DE LA VALLÉE POUSSIN, *membres;* THUREAU-DANGIN, *secrétaire.*

Le procès-verbal de la séance du 9 mai est lu et adopté.

Sont élus membres de la Société :

MM. le commandant VAUDESCAL, présenté par MM. Senart et Chavannes;

Q.-A. LATIF, présenté par MM. Halévy et Sidersky;

R. VOIZE, présenté par MM. Le Chatelier et Bouvat;

G. CONTENAU, présenté par MM. Dussaud et Scheil.

Les membres sortants de la Commission du *Journal* sont réélus.

M. THUREAU-DANGIN est chargé de l'intérim de la rédaction pendant la durée de l'absence de M. Finot.

Le *Journal* sera échangé avec les publications de la Section ethnographique du *Koloniaal Instituut* (Amsterdam), avec celles de la Société archéologique du Turkestan (Tachkent) et avec *The Jewish Quarterly Review* (depuis le commencement de la nouvelle série).

Les ouvrages suivants sont offerts à la Société : par la Société d'ethnographie, le premier numéro de son bulletin *L'Ethnographie;* — par M. Cl. HUART, *Superstitions et rites populaires des Arabes anté-islamiques;*

— par M. ALLOTTE DE LA FUŸE, *Correspondance sumérologique;* — par M. DECOURDEMANCHE, *Traité des monnaies, mesures et poids anciens et modernes de l'Inde et de la Chine; Note sur les poids carolingiens; Note sur les dimensions des monuments d'Abydos.*

M. HALÉVY propose une correction au verset 33 du deuxième *Livre des Rois* et étudie le nom du paon dans l'antiquité (voir l'annexe au procès-verbal). Observations de MM. DECOURDEMANCHE et DUSSAUD.

M. SIDERSKY traite de la question de l'origine du système sexagésimal babylonien (voir l'annexe au procès-verbal).

M. THUREAU-DANGIN fait observer que le système sexagésimal a été le seul système de numération usité en Chaldée avant les Sémites et qu'il est difficile de lui attribuer une origine «savante», soit astronomique comme on l'admet assez généralement, soit mathématique comme le propose M. Sidersky.

M. ALLOTTE DE LA FUŸE signale qu'il n'a jamais rencontré dans les tablettes sumériennes d'autre système de numération que le système sexagésimal. Ces documents ignorent l'unité 100 et l'unité 1000.

M. GAUTHIOT apporte des éléments de comparaison tirés du domaine indo-européen. Comme les Assyro-Babyloniens, les Indo-Européens de France, d'Allemagne, du Danemark et du Pamir ont eu le compte décimal en même temps que le sexagésimal, parce qu'ils ont apporté le premier avec eux et trouvé le second sur place.

La séance est levée à 6 heures un quart.

ANNEXES AU PROCÈS-VERBAL.

LE NOM DU PAON.

M. Sylvain Lévi vient de reprendre dans l'*Annuaire de l'École des hautes études* de l'année courante, l'examen du *Bāveru-Jātaka* que j'ai commenté dans la *Revue sémitique*, 1895, p. 268 et suiv., en réponse à l'indianiste G. Bühler. Il s'agit du conte relatif à la vente par des commerçants indiens d'un paon magnifique qui était l'incarnation du Buddha, à des habitants de Bāveru, c'est-à-dire de Babylone, qui avaient payé très cher un corbeau parce qu'ils n'avaient jamais vu des oiseaux.

Le corbeau incarnait Nizantha, un hérétique adversaire du Buddha. J'ai cherché à démontrer que ce conte, au lieu de remonter au IVe siècle av. J.-C., ne peut être antérieur à l'an 31 avant notre ère, date de la bataille d'Actium, mais qu'il peut descendre jusqu'à 250 après cette ère. Au cours de cette recherche, j'ai fait la remarque que le paon est inconnu des auteurs hébreux et grecs antérieurs à l'époque des Achéménides, et que probablement il faut descendre assez bas après cette époque pour constater l'introduction du paon en Asie occidentale et en Grèce.

Je vois avec plaisir que M. S. Lévi accepte en essence le résultat de mes recherches d'alors; mais, ayant trouvé chez lui plusieurs nouvelles informations relatives à l'histoire du paon en Grèce et en Orient, je me propose d'en profiter pour émettre quelques idées sur les noms du paon qui n'ont pas encore été expliqués jusqu'à aujourd'hui. Un peu d'histoire en éclairera la route. Pyrilampès, et son fils Démos, contemporains de Périclès (vers 450), furent les premiers à élever les paons à Athènes aux fins de commerce. Démos, amicalement traité par les rois de Perse, aurait reçu quelques couples de paons en cadeau. Ses paons étaient fameux, on venait de loin pour les voir, de Lacédémone et de Thessalie; on se démenait pour en avoir des œufs.

Passons aux problèmes onomastiques.

La Grèce reçoit le paon de l'Inde, mais son nom grec, *ταῶς* (*ταώς*), n'est ni grec ni indien.

Le nom sémitique et persan *ṭawas* (טַוָּס, طاووس) se superpose au nom grec; mais est-il sémitique ou persan?

Les langues touraniennes se servent actuellement du nom persan *ṭāwas;* un nom indigène est inconnu.

En sanscrit, le nom du paon est *mayūra,* dans les dialectes *mora, mayūr,* en tamoul *mayil.* Le nom sanscrit a une remarquable assonance avec celui de la dynastie Maurya, en pâli *Moriya.*

Ne négligeons pas cette assonance, elle s'explique d'une manière naturelle: les rois de cette dynastie étaient probablement aussi admirateurs des paons que Périclès à Athènes; les Indous ont donc nommé ces volatiles «oiseaux *mauriens*», puis *mauriens* tout court.

Il est permis de croire que la même chose s'est passée en Grèce. A la première époque de l'introduction, les Grecs se contentaient de nommer les paons «oiseaux de Pyrilampès ou de Démos».

L'apparition du mot *ταῶς* dota la Grèce d'un terme propre et plus commode pour les classifications ornithologiques.

Les étymologistes anciens et même modernes se sont arrêtés à faire venir *ταῶς* du verbe *τάσσω* «ranger, arranger», sans obtenir une signi-

fication adéquate et sans éclaircir la forme singulière du mot; ils se sont contentés de créer une forme moins chargée et plus hellénique en apparence, la forme ταῶν, au pluriel ταώνες.

En Italie, le nom grec allégé *tavon* qui n'avait aucun sens a été transformé en *pavo*, qui rappelait *pavor* «crainte, tremblement», le caractère d'être craintif et tremblant convenant très bien à un oiseau.

Mais comment expliquer le nom grec du paon, qui a dû venir de l'Inde faisant partie de l'empire perse ou, au moins, d'une autre province de cet empire qui possédait des paons à l'état libre?

Pour y arriver, il faut faire quelques considérations sur le conte du Bāveru-Jātaka.

Malgré son insignifiance théologique, une donnée mérite réflexion.

Le Bāveru était habité par des gens qui n'avaient jamais vu d'oiseaux. Une pareille donnée doit avoir une base quelconque, car elle ne s'invente pas *ex nihilo*. En repassant dans ma mémoire la liste des noms ethniques de l'empire parthe oriental, je n'ai pas tardé à me rappeler le nom de la peuplade des *Amyrgi* (Ἀμύργοι), dont le nom signifie en persan «sans oiseaux» (*amurg*). Les *Amyrges* sont des Sakas habitant sur les bords de l'Oxus, auxquels appartiennent les Parthes eux-mêmes. L'annonce que les Babyloniens ignoraient l'existence des oiseaux est donc une transformation folklorique du fait que la Babylonie était alors peuplée de Parthes. Pour le reste, on ignorait l'état réel, car à l'époque hellénique, témoin Diodore, la Babylonie nourrissait une multitude de paons émaillés de toutes sortes de couleurs.

Il en allait tout autrement à l'époque des Achéménides : les paons étaient rares et ne se trouvaient que dans les volières des rois. Comme, au témoignage de Lysias, la famille de Pyrilampès avait des relations officielles avec les rois de Perse, selon l'habitude de ces rois, la correspondance se faisait en langue araméenne; or le nom araméen du paon est *ṭawus*, état absolu *ṭawsā*, טוס, טַוְסָא, mot qui signifie «volant, volatile», de טָס (racine טוס, טיס), futur יְטוּס, «voler» (cf. hébreu יָטוּשׁ, *Job*, IX, 26). Dans le Targum dit hiérosolymitain, les mots hébreux צִפּוֹר «oiseau» et תָּעוּף «qui vole» sont rendus par דטיים, טייסא «oiseau, volatile, celui qui vole»; le syriaque a encore les termes טְיָסָא (= talm. טִיסָה) «vol» et טוּיָסָא «vol avec giration en l'air». Primitivement on disait vraisemblablement טוסא זי מלכא «le volatile du roi».

A titre de supposition conjecturale, j'ajouterai un mot sur le nom chinois du paon, dont j'ai connaissance grâce au travail de M. Sylvain Lévi.

Le nom chinois du paon, *k'ong-tsio*, signifiant littéralement «moineau aux trous ou aux balafres», est hautement absurde, et l'imitation presque littérale *rma-bya* «oiseau aux plaies» n'en diminue point l'absurdité. A mon sentiment, *k'ong-tsio* copie purement et simplement le mot turc *ghontcha* «bouton de rose épanoui»; le nom turc ancien du paon était *ghontcha-kouch* «oiseau aux boutons de rose épanouis». Cette désignation est la plus juste et la plus poétique qu'on puisse imaginer.

Résultat d'ensemble :

L'Inde a livré au monde le paon matériel, son produit ornithologique.

Quant à son nom, *taous* :

Le monde civilisé d'Europe et d'Asie le doit aux Araméens;

Le monde chinois le doit aux Turcs;

Le nom indien n'a jamais quitté la péninsule gangétique.

J. Halévy.

DE L'ORIGINE DU SYSTÈME SEXAGÉSIMAL BABYLONIEN.

L'un des traits caractéristiques de la civilisation babylonienne est assurément la coexistence de deux systèmes de numération : l'un, décimal, l'autre sexagésimal. Les tablettes de Senkereh, qui sont du XVIe siècle av. J.-C., démontrent l'existence du système sexagésimal comme base de la métrologie babylonienne, et cette dernière a passé ensuite chez la plupart des peuples de l'Orient, comme l'a démontré tout particulièrement notre distingué collègue, M. J.-A. Decourdemanche[1].

Suivant Bérose, les anciens Babyloniens comptaient par *sosse* (60), *ner* (600) et *sâr* (3600). D'après Zimmern[2], le terme *sar* (cycle) désignait primitivement le nombre 360.

Le système sexagésimal babylonien s'est conservé jusqu'à nos jours chez tous les peuples civilisés, par la division du cercle en 360 degrés et par la division du jour en 24 heures avec les subdivisions sexagésimales de l'heure et de la minute.

Le *système décimal* est certainement le plus ancien; l'homme primitif a compté sur ses doigts de 1 à 10, ensuite les dizaines de 10 à 100, les centaines de 100 à 1000, etc.

(1) Decourdemanche, *Traité pratique des poids et des mesures des peuples anciens*, Paris, Gauthier-Villars, 1907; — *Notes sur les mesures hébraïques* (*Revue des études juives*, t. LVIII, p. 161, oct. 1909); — *Note sur le degré terrestre* (*J. A.*, 1913, mars-avril, p. 427; mai-juin, p. 669).

(2) Zimmern, *Ber. d. k. Sächs. Ges. d. W.*, phil.-histor. Kl., 1901, p. 47.

Mais d'où vient le système sexagésimal? Pourquoi s'est-on arrêté à $10 \times 6 = 60$?

Bien des hypothèses furent émises pour expliquer l'origine de ce système, et elles sont toutes d'ordre astronomique.

M. Cantor[1] croit que l'année tropicale primitive des Babyloniens était de 360 jours, d'où la division du cercle en 360 degrés; la division de ce dernier en 6 parties égales, a donné les 60 degrés du sextant. Cette hypothèse pèche par la base, la division du cercle en 360 degrés étant une conséquence même du système sexagésimal.

M. C. F. Lehmann[2] fait dériver le système sexagésimal des Babyloniens, du fait, qui a dû être observé par les astronomes, que le diamètre apparent du soleil (aux équinoxes) se rapporte à la double heure babylonienne (*kas-bu*) comme 1 à 60, le premier étant égal à 1/720 de l'écliptique, la seconde étant égal à 1/12 du cercle quotidien.

D'après M. F. K. Ginzel[3], la mesure du diamètre apparent du soleil a dû être obtenue au moyen de clepsydres, en mesurant le temps du passage du soleil par le méridien de l'endroit.

Cette hypothèse n'est pas plus solide que la précédente, la *kas-bu* babylonienne étant elle-même fondée sur le système sexagésimal.

Or, il est de toute évidence qu'un système qui fait la base de toute la métrologie babylonienne a dû précéder les mesures astronomiques, son origine remonte donc à une époque bien plus reculée.

Il nous semble que l'origine du système sexagésimal est presque aussi ancienne que celle du système décimal. Si ce dernier a servi aux Babyloniens pour la numération courante, ils ont observé la division du cercle en six parties égales au moyen du rayon, et ils partagèrent en six parts toute période, ou cycle fermé; ils ont ensuite divisé chaque part par 10 et obtenu ainsi le *sosse* ($60 = 6 \times 10$) formant un cycle entier. C'est la multiplication de 60 par 6 qui leur a donné le nombre 360, le *sar* primitif de Zimmern, puis $60 \times 10 = 600$, le *ner*, et 6×600 ou $10 \times 360 = 3600$, le *sar* de Bérose.

En somme, le système sexagésimal n'a servi aux Babyloniens que pour la formation des cycles périodiques, en partant de $6 \times 10 = 60$ comme base de numération.

En déchiffrant les tables lunaires ou éphémérides astronomiques

(1) CANTOR, *Vorlesungen über Geschichte der Mathematik* (1880), t. I, p. 88.

(2) C. F. LEHMANN, *Verhandl. d. Berl. Anthropol. Ges.*, 1895, p. 411 et 433.

(3) F. K. GINZEL, *Die astronomische Kenntnisse der Babylonier* (*Beiträge zur alten Geschichte*, I, Berlin, 1902, p. 350).

babyloniennes des derniers quatre siècles av. J.-C., MM. Epping et Strassmaier[1], et M. Kugler[2], ont reconnu que les Babyloniens divisaient le jour en 6 parts égales, chaque part en 60 degrés, chaque degré en 60 minutes, etc. Cette division par 6 représente, évidemment, le partage en 6 parts du cercle quotidien. Ce n'est que dans quelques-unes des tables planétaires que M. Kugler a trouvé la division directe du jour en 60 parties égales, telle qu'on la trouve dans l'*Almageste* de Ptolémée.

L'année tropicale fut également divisée dans l'antiquité en 6 parties égales ou *mois doubles*, pour former les six parties du cercle de l'écliptique parcouru par le soleil. Cet usage des mois doubles a existé chez les Romains et chez les Arabes, qui l'ont emprunté aux Babyloniens, comme l'a indiqué M. Winckler[3].

Ce n'est que longtemps après qu'on a introduit l'usage de la division de l'année en 12 mois, comme la division du jour civil en 12 *kas-bu*.

La division de l'année tropicale en six parts est mentionnée dans la Bible (*Gen.*, VIII, 22), à la suite du récit du déluge, où il est dit : «Encore tous les jours de la terre, semailles et moisson, froid et chaleur, été et hiver.»

L'origine babylonienne du récit du déluge n'étant plus discutée aujourd'hui, on comprendra bien l'énumération des six périodes de l'année tropicale.

Une curieuse application de ce système se trouve dans la littérature juive des XIe et XIIe siècles ap. J.-C.

Les auteurs d'ouvrages sur la chronologie juive rapportent, d'après une source inconnue, la *division de l'heure en 1,080 scrupules*, sans avoir pu l'expliquer d'une façon plausible. Il est probable que les computistes juifs, dont quelques-uns mentionnent la *grande heure* (*scha'a guedolah*), ou heure double, qui n'est autre chose que la *kas-bu* babylonienne, ont divisé celle-ci, d'abord en 6 parts (de 20 minutes), et ensuite chaque part en 360 parties, soit $6 \times 360 = 2,160$ parties, ce qui fait 1,080 parties dans notre heure ordinaire de 60 minutes.

D. SIDERSKY.

(1) EPPING et STRASSMAIER, *Astronomisches aus Babylon* (Freiburg, 1889), p. 183.

(2) KUGLER, *Die Babylonische Mondrechnung* (Freiburg, 1900), p. 14; *Sternkunde und Sterndienst in Babel*, t. I (Münster, 1907), p. 151, 280.

(3) WINCKLER, *Altorientalische Forschungen*, 2e série, 1900, p. 385.

SÉANCE DU 12 DÉCEMBRE 1913.

La séance est ouverte à 4 heures et demie sous la présidence de M. Senart.

Étaient présents :

M. Chavannes, *vice-président;* Mlle Derомps, MM. Allotte de la Fuÿe, Aymonier, Barrigue de Fontainieu, Bourdais, Bouvat, A.-M. Boyer, Cabaton, Casanova, Chabot, Decourdemanche, Delaporte, Deny, Dussaud, Foucher, Gauthiot, Geuthner, Guimet, Huart, R. Jean, Mayer Lambert, S. Lévi, I. Lévy, Liber, Meillet, Moret, Reby, Schwab, *membres;* Thureau-Dangin, *secrétaire.*

Le procès-verbal de la séance du 14 novembre est lu et adopté.

Sont élus membres de la Société :

Mlle Alice Getty, présentée par MM. Senart et Foucher;

MM. Paul Humbert, présenté par MM. Huart et Casanova;

James Houghton Woods, présenté par MM. Lanman et S. Lévi;

Shripad Krishna Belvalkar, présenté par MM. Lanman et S. Lévi.

M. le Président annonce la mort de M. Victor Chauvin, professeur d'arabe à l'Université de Liége et membre de la Société.

Une subvention de 500 francs est accordée à M. Macler pour la publication de manuscrits arméniens.

Les ouvrages suivants sont offerts à la Société :

Par M. Chavannes, *Les documents chinois découverts par Aurel Stein;* — par M. Moïse Schwab, *Le manuscrit hébreu n° 1408 de la Bibliothèque Nationale* et *Livre de Comptes de Mardochée Joseph;* — par M. Guimet, *Bibliothèque de vulgarisation*, t. 36; *Revue de l'histoire des religions*, t. 68 (2), et *Catalogue du Musée Guimet de Lyon.*

En présentant ce dernier volume, M. Guimet donne quelques détails sur l'organisation du musée qu'il vient de fonder à Lyon.

M. Delaporte cite et commente quelques cas de changement de noms propres à l'époque d'Ur.

M. Allotte de la Fuÿe signale des cas analogues à l'époque présargonique. Observations de MM. Decourdemanche et Bourdais.

M. Gauthiot étudie la géographie et l'histoire de la vallée du Yagnôb et précise le rapport existant entre le dialecte qui y est parlé et les diverses formes de la langue sogdienne.

La séance est levée à 6 heures.

NOUVELLES ACQUISITIONS DE LA BIBLIOTHÈQUE [1].

I. Livres.

Abû'l-Mahâsin ibn Taghrî Birdî's *Annals...* edited by William Popper. Vol. III, part I, No. 1. — Berkeley, the University of California Press, 1913; gr. in-8°. [Dir.]

Amaudru (Noël). *Sultane française au Maroc.* — Paris, librairie Plon, 1906; in-18.

**Annales du Musée Guimet. Bibliothèque de vulgarisation*, t. XXXVII-XXXVIII. *Conférences faites au Musée Guimet en 1912.* — Paris, Hachette et Cie, 1912; 2 vol. in-18.

Annual Report of the Archæological Survey of India, Frontier Circle, for 1912-13. — Peshawar, D. C. Anand and Sons, 1913; in-fol. [Gouvernement de l'Inde.]

Bacot (J.). *Les Mo-So. Ethnographie des Mo-so, leurs religions, leur langue et leur écriture, avec les documents historiques et géographiques relatifs à Li-kiang,* par Éd. Chavannes. — Leyde, E. J. Brill, 1913; in-8°. [Ed.]

Bibliotheca indica. New Series, No. 1109. *Caturvagacintāmani,* IV, 4. — Calcutta, Asiatic Society, 1905; in-8°. [Dir.]

Bibliothèque de l'École des Hautes Études, Sciences historiques et philologiques. 204e fasc. : Ferdinand Lot. *Études critiques sur l'abbaye de*

[1] Les publications marquées d'un astérisque sont celles qui sont reçues par voie d'échange. Les noms des donateurs sont indiqués à la suite des titres : A. = auteur; Éd. = éditeur; Dir. = Direction d'une Société savante, d'un établissement scientifique ou d'une revue; M. I. P. = Ministère de l'Instruction publique.

Saint-Wandrille. 205e fasc. : Henri Sottas. *La Préservation de la propriété funéraire dans l'ancienne Égypte.* — Paris, Édouard Champion, 1913; 2 vol. in-8°. [M. I. P.]

Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome. 108e fasc. : Leroux (Gabriel). *Les Origines de l'édifice hypostyle en Grèce, en Orient et chez les Romains.* — Paris, Fontemoing et Cie, 1913; in-8°. [M. I. P.]

*Bray (Denys). *The Life-History of a Brahui.* — London, Royal Asiatic Society, 1913; in-8°.

Chaitaniya's *Pilgrimages and Teachings*... translated into English by Jadunath Sarkar. — Calcutta, M. C. Sarkar and Sons, 1913; in-16. [Éd.]

Champollion inconnu. Lettres inédites (publiées par L. de la Brière). — Paris, librairie Plon, 1897; in-16.

Cheikho (L.). *Catalogue raisonné des mss. historiques de la Bibliothèque orientale de l'Université Saint-Joseph* (Extrait). — Beyrouth, 1913; gr. in-8°. [A.]

Clavery (Édouard). *La «Salle des cigognes» au Musée Guimet à Lyon* (Extrait). — Paris, Société franco-japonaise, 1913; gr. in-8°. [A.]

Cordier (Henri). *Bibliotheca Indosinica.* Dictionnaire bibliographique des ouvrages relatifs à la péninsule indochinoise, vol. II. — Paris, Imprimerie nationale (Ernest Leroux, éditeur), 1913; in-8°. [École française d'Extrême-Orient.]

Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium. Scriptores Syri, Series secunda, tomus XCI : Anonymi auctoris *Expositio Officiorum Ecclesiae,* Georgio Abbelensi vulgo adscripta, interpretatus est R. H. Connolly O. S. B. (versio et textus). — *Scriptores Coptici,* Series secunda, tomus V : Sinuthii Archimandriti, *Vita et Opera ommia,* edidit Johannes Leipoldt, adjuvante E. W. Crum (textus). — Parisiis, e Typographaeo Reipublicae, 1913; in-8°.

Daumas et Fabar. *La Grande Kabylie, études historiques.* — Paris, Hachette et Cie, 1847; in-8°.

Decourdemanche (J.-A.). *Traité des monnaies, mesures et poids anciens et modernes de l'Inde et de la Chine.* — Paris, Ernest Leroux, 1913; gr. in-8°. [Éd.]

— *Les Plaisanteries de Nasr-Eddin Hodja,* traduites du turc, 2e édition, augmentée des *Naïvetés de Karacouch.* — Paris, Ernest Leroux, 1908; in-18.

— *Notes sur le Livre de Sendabad*, 2ᵉ partie (Extrait). — Paris, Émile Lechevalier, 1902; in-8°.

— *Note sur les poids assyro-babyloniens* (Extrait). — Paris, Imprimerie nationale, 1908; in-8°.

— *Note sur les poids médicaux arabes* (Extrait). — Paris, Imprimerie nationale, 1911; in-8°.

— *Note sur les anciennes monnaies de l'Inde, dites « Punch-marked Coins » et sur le système de Manou* (Extrait). — Paris, Imprimerie nationale, 1912; in-8°. [A.]

Deutsche Aksum-Expedition, herausgegeben von der Generalverwaltung der Königl. Museen zu Berlin, I, II (en deux parties) et III. — Berlin, Georg Reimer, 1913; in-fol. [Dir.]

Dussieux (L.). *Essai sur l'histoire de l'érudition orientale* (Extrait). — Paris, Bourgogne et Martinet, 1842; in-18.

E. J. W. Gibb Memorial, vol. VII, 5. Ibn Miskawayh *History*, reproduced... with a Summary and Index, by Leone Caetani, principe di Teano. — XVI. *Tarikh-i Jahán-Gushá of* Juwayní, edited by Mirzá Muhammad of Qazwín. — XIX. *Governors and Judges of Egypt*, by El Kindi, edited by Rhuvon Guest. — XX. *Kitáb al-Ansáb* of Al-samaní, Facsimile. — Leyden, E. J. Brill, London, Luzac and Co., 1913; 4 vol. in-8°. [Dir.]

Ferrier (J.-P.). *Voyages et aventures en Perse, dans l'Afghanistan, le Beloutchistan et le Turkestan*. Nouvelle édition, avec notes traduites de l'anglais, par Bénédict Revoil. — Paris, E. Dentu, 1870; 2 vol. in-18.

Fotheringam (J. K.). *Dates in the Elephantine Papyri* (Extrait). — S. l., 1913; in-8°. [A.]

Gazetteers. *Burma Gazetteers*, vol. A. *Pakokku District*. — *Upper Chindwin District*. — Vol. B. No. 6, *Insein District*. — No. 7, *Hauthawaddy* (*Syriaw*) *District*. — No. 17, *Salween District*. — No. 18, *Thaton District*. — No. 25, *Magwe District*. — No. 28, *Myitkyina District*. — Rangoon, Government Printing, 1913; in-8°. [Gouvernement de l'Inde.]

Punjab District Gazetteers, vol. B, *Statistical Tables*. — II. *Hissar District and Loharu State*. — III. *Rohtak District and Dujana State*. — IV. *Gurgaon District and Patandi State*. — VI. *Karnal District*. — VII. *Ambala District and Kalsia State*. — VIII. *Simla District*. — X. *Kangna District*. — XII. *Mandi and Suket States*. — XIV. *Jullundur District and Kapurthala State*. — XVII. *Phulkian States*. — XIX. *Lahore District*. — XXI. *Gurdaspur*

District. — XXIII. *Sialkot District.* — XXV. *Gujrat District.* — XXVI. *Shahpur District.* — XXIX. *Attock District.* — XXXII. *Jhang District.* — XXXIV. *Muzaffargarh District.* — XXXV. *D. G. Khan District.* — XXXVI. *Bahawalpur State.* — XXXVIII. *Rawalpindi District.* — Lahore, «Civil and Military Gazette» Press, 1912-1913; gr. in-8°.

Greenup (A. W.). *Unpointed Hebrew Passages, selected, for the use of Students.* — Cambridge, W. Heffer and Sons, 1913; pet. in-4°. [Éd.]

Harper (R. F.). *Assyrian and Babylonian Letters belonging to the Kouyunjik Collection of the British Museum,* Parts XII-XIII. — Chicago, The University of Chicago Press, s. d.; 2 vol. in-8°. [Dir.]

Hébert (Léon). *Le Cancer. Nouvelles lumières et solution d'un vieux problème.* — Lyon, Association typographique, 1912; in-8°. [A.]

Herrmann (Charles-Henri). *Bibliotheca orientalis et linguistica. Catalogue des ouvrages... parus en Allemagne depuis 1850 jusques et y compris 1868.* — Paris, F. Vieweg, 1870; in-8°.

Hestermann (P. Ferd.). *Zur ostasiatischen Kunstgeschichte* (Extrait). — St.-Gabriel-Mödling bei Wien, «Anthropos»-Administration, 1913; in-4°. [A.]

Horovitz (J.). *Bābā Ratan, the Saint of Bhatinda* (Extrait). — Calcutta, The Panjab Historical Society, 1913; in-4°. [A.]

Ibn Khaldoûn (Aboû Zakarya Yah'ia). *Histoire des Beni Abd El-Wâd, rois de Tlemcen* (*Règne d'Abou H'ammou Moûsa II*). Traduction française avec des notes et trois index, par Alfred Bel, 2ᵉ vol., 2ᵉ fasc. — Alger, Fontana frères, 1913; in-8°. [Gouvernement de l'Algérie.]

The «Japan Gazette», Peerage of Japan. First Edition. — Yokohama, The Japan Gazette Co., November, 1912; gr. in-8°. [Éd.]

Jéquier (Gustave). *Histoire de la civilisation égyptienne, des origines à la conquête d'Alexandre.* — Paris, Payot et Cⁱᵉ, 1913; in-18. [Éd.]

Latif (Q. A.). *History of the Italo-Turkish War.* Vol. I. — Calcutta, printed and published by Jelaluddin Al-Hosaini, 1330/1912; pet. in-8°. [A.]

Laufer (Berthold). *Descriptive Account of the Collection of Chinese, Tibetan, Mongol, and Japanese Books in the Newberry Library.* — Chicago, Illinois, The Newberry Library, s. d.; in-8°. [Dir.]

Lenz (Dr. Oskar). *Timbouctou. Voyage au Maroc, au Sahara et au Soudan,* traduit de l'allemand avec l'autorisation de l'auteur, par Pierre Lehautcourt. — Paris, Hachette et Cⁱᵉ, 1887; 2 vol. in-8°.

Martin (A.-G.-P.). *Précis de sociologie nord-africaine* (1re partie). — Paris, Ernest Leroux, 1913; in-16. [Éd.]

**Mémoires de la Société finno-ougrienne*. XXX : Gombocz (Zoltán). *Die bulgarisch-türkische Lehnwörter in der ungarischen Sprache*. — Helsinki, 1912; in-8°.

Mémoires publiés par les membres de l'Institut français d'Archéologie orientale du Caire. T. XIX : *Le Livre des rois d'Égypte*, *Recueil*..., par M. Henri Gautier, III, 1. — Le Caire, Imprimerie de l'Institut français d'Archéologie orientale, 1913; gr. in-4°. [M. I. P.]

Michaélis. *Recueil de questions proposées à une société de savants qui par ordre de S. M. Danoise font le voyage de l'Arabie*, traduit de l'allemand. — Amsterdam et Utrecht, 1774; in-4°.

Moret (A.). *Mystères égyptiens*. — Paris, Librairie Armand Colin, 1913; in-18. [Éd.]

Pereira (F. M. E.). *Inscrição de Dario, o Grande, rei da Persia, no rochedo de Bisutun. Estudo* (Extrait). — Coimbra, Imprensa da Universidade, 1913; in-8°. [A.]

Plassmann (Thomas). *The Signification of BeRĀKĀ, a semasiological Study of the Semitic Stem B-R-K*. — Paris, Imprimerie nationale; New York, Joseph F. Wagner, 1913; in-8°. [A.]

Rangacarya (M.) and Sastri (S. Kuppuswami). *A descriptive Catalogue of the Sanskrit Manuscripts in the Government Oriental Manuscripts Library, Madras*. Vol. XVI. *Religion* (continued), *Vrata and Puja*. — Madras, Government Press, 1913; in-8°. [Gouvernement de l'Inde.]

Rawlinson (H. G.). *Indian Historical Studies*. — London, Longmans, Green and Co., 1913; pet. in-8°. [Éd.]

Rayner (J. H.), and Higgs (H. M.). *Three Persian Songs, selected*... Music by H. M. Higgs. — London, Luzac and Co., Bach and Co., s. d.; in-4°. [Éd.]

Reby (J.). *La Déclinaison des substantifs dans les langues caucasiques du Sud* (Extrait). — Paris, Imprimerie nationale, 1913; gr. in-8°. [A.]

Records of Fort St. George. Country Correspondence, Military Department, 1756. — Madras, Government Press, 1913; in-fol. [Gouvernement de l'Inde.]

• *Records of the Fort St. George. Sundry Book of 1680-1681. Hugli Letters sent. — Diary and Consultation Book of 1686*. — Madras, Government Press, 1913; in-fol. [Gouvernement de l'Inde.]

Report of the Superintendent Archæological Survey, Burma, for the

year ending 31st March 1913. — Rangoon, Government Printing, 1913; in-fol. [Gouvernement de l'Inde.]

RODES (Jean). *La Chine et le mouvement constitutionnel* (1910-1911). — Paris, Félix Alcan, 1913; in-16. [Éd.]

SARKAR (Jadurath). *Economics of British India.* — Calcutta, M. C. Sarkar and Sons, 1913; in-16. [Éd.]

SARROU (A.). *La Jeune-Turquie et la Révolution.* Avec deux croquis. — Paris et Nancy, Berger-Levrault, 1912; in-18.

SCIALHUB (G.). *Grammatica italo-araba e vocabolario comparativo tra l'arabo letterario e il dialetto libico.* — Milano, Ulrico Hoepli, 1913; in-16. [Éd.]

SILIUS ITALICUS. *Les Puniques,* traduction nouvelle par M. E.-F. CORPET et M. N.-A. DUBOIS. — Paris, C.-L.-F. Panckoucke, 1837; 3 vol. in-8°.

Syriac Anatomy, Pathology and Therapeutics, or «The Book of Medicines». The Syriac Text, edited from a rare Manuscript, with an English Translation, etc., by E. A. WALLIS BUDGE. — Oxford, University Press, 1913; 2 vol. in-8°. [Dir.]

TCHÉRAZ (Minas). *Poètes arméniens. Bédros Tourian, Gamar-Kathipa, Saïath-Nova, Guévork Dodokhianız, Mikael Nalbandintz, Corène de Lusignan.* — Paris, Ernest Leroux, 1913; in-18. [A.]

THOMPSON (R. Campbell). *A new Decipherment of the Hittite Hieroglyphics.* — Oxford, Horace Hart, 1913; in-4°. [A.]

**Travaux de la Société des Orientalistes russes.* I. ELMANOVITCH (S. D.). *Les Lois de Manou* (en russe). — II. ADAMOFF (Alexandre). *Le Vilayet de Basra dans le passé et le présent* (en russe). — Saint-Pétersbourg, 1912; 2 vol. in-8°.

WIEDEMANN (A.). *Ägypten, 1911* (Extrait). — Berlin, Weidmannsche Buchhandlung, 1913; in-8°. [A.]

WIEDEMANN (Eilhard). *Beiträge zur Geschichte der Naturwissenschaften.* XXVIII. *Biographie von AL BAIHAQÎ nach JÂQÛT; Biographie von AL BÊRÛNÎ nach IBN ABÎ USAIBI'A.* — XXIX. *Geographisches aus dem Mas'ûdischen Kanon von AL BÊRÛNÎ.* — XXX. *Zur Mineralogie im Islam* (Extraits). — Erlangen, Max Mencke, s. d.; in-8°. [A.]

— *Kulturgeschichtliches und Klimatologisches aus arabischen Schriftsteller* (Extrait). — Leipzig, F. W. C. Vogel, 1913; in-8°. [A.]

— *Arabische Studien uber den Regenbogen* (Extrait). — Leipzig, F. C. W. Vogel, 1913; in-8°. [A.]

— Ibn Sînâ's *Auschauung von Schvorgang* (Mit 1 Abbildung) [Extrait]. — Leipzig, J. C. W. Vogel, 1913; in-8°. [A.]

— *Ein Instrument, das die Bewegung von Sonne und Mond darstellt, nach al Birûnî* (Extrait). — Strassburg, Karl J. Trübner, 1913; in-8°. [A.]

— *Über die Fata Morgana nach arabischen Quellen* (Extrait). — Leipzig, Vieweg und Sohn, 1913; in-8°. [A.]

— *Beschreibung des Auges nach al Qazwînî* (Extrait). — Halle a. S., Wilhelm Knapp, 1913; in-18. [A.]

Wilhelm (E.). *Perser, 1911* (Extrait). — Berlin, Weidmannsche Buchhandlung, 1913; in-8°. [A.]

II. Périodiques.

**Abhandlungen der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften*, Jahrgang 1913, Philosophisch-historische Classe, Nr. 4-7. — Berlin, Georg Reimer, 1913; in-4°.

**Académie des Inscriptions et Belles-Lettres. Comptes rendus des séances*, mai-juillet 1913. — Paris, Auguste Picard; in-8°.

**L'Afrique française*, juillet-octobre 1913. — Paris, 1913; in-4°.

**American Journal of Archæology*, Second Series, XVII, 2. — Norwood, Mass., 1913; in-8°.

**The American Journal of Philology*, Nos. 134-135. — Baltimore, The Editor, 1913; in-8°.

**The American Journal of Semitic Languages and Literatures*, XXIX, 4. — Chicago, The University of Chicago Press, 1913; in-8°.

**Analecta Bollandiana*, XXXII, 2-3. — Bruxelles, Société des Bollandistes, 1913; in- 8°.

**Anthropos*, VIII, 2-5. — St-Gabriel-Mödling bei Wien, 1913; in-4°.

**Ararat*, 1913, 6-7. — Etchmiadzin, 1913; in-8°.

**Archiv fur Religionwissenschaft*, XVI, 3-4. — Leipzig und Berlin, B. G. Teubner, 1913; in-8°.

**The Asiatic Quarterly Review*, New Series, II, 4. — Woking, Oriental Institute, 1913; in-8°.

**L'Asie française*, juin-septembre 1913. — Paris, 1913; in-4°.

**Atti della R. Accademia dei Lincei*. Notizie degli scavi di antichità, IX, 9-10, 12; X, 13. — Roma, 1912-1913; in-4°.

**Atti della R. Accademia dei Lincei, 1913. Rendiconto dell' adunanza solenne del 1° giugnio 1913, onorata della presenza di S. M. il Re.* — Roma, 1913; in 4°.

**Baessler-Archiv*, IV, 1-2, und Beiheft V. — Leipzig und Berlin, B. G. Teubner, 1913; in-4°.

**Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde van Nederlandsch-Indië*, LXVIII, 3-4. — 's-Gravenhage, Martinus Nijhoff, 1913; in-8°.

**Boletin de la Real Academia de la Historia*, LXIII, 1-4. — Madrid, Fortanet, 1913; in-8°.

Bollettino delle pubblicazioni italiane ricevute per diritto di stampa, Num. 151-154. — Firenze, presso la Biblioteca Nazionale Centrale, 1913; in-8°. [Dir.]

Bulletin archéologique du Comité des travaux historiques et scientifiques, 1912, fasc. 3; 1913, fasc. 1. — Paris, Imprimerie nationale, 1913; in-8°. [M. I. P.]

Bulletin de géographie historique et descriptive, 1912, n° 3. — Paris, Imprimerie nationale, 1912; in-8°. [M. I. P.]

**Bulletin de l'Académie impériale des Sciences de Saint-Pétersbourg*, 1912, n° 14; 1913, n° 13. — Saint-Pétersbourg, 1912-1913; in-4°.

Bulletin de l'Association amicale franco-chinoise, V, 1. — Paris, Imprimerie Paul Dupont, 1913; in-8°. [Dir.]

**Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient*, XIII, 1. — Hanoi, Imprimerie d'Extrême-Orient, 1913; in-8°.

**Bulletin de l'Institut français d'Archéologie orientale*, XI, 1. — Le Caire, 1913; in-4°.

Bulletin de la Commission archéologique de l'Indochine, 1912, 2; 1913, 1. — Paris, Imprimerie nationale, 1913; in-8°. [M. I. P.]

**Bulletin de la Société des Études indochinoises de Saïgon*, n° 63. — Saïgon, C. Ardin, 1913; in-8°.

**Bulletin de littérature ecclésiastique*, juin-juillet 1913. — Toulouse et Paris, 1913; in-8°.

**Compte rendu de l'activité de la Société des Orientalistes russes depuis 1911* (en russe). — Saint-Pétersbourg, 1912; in-8°.

**Denkschriften der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften.* Philosophisch-Historische Klasse, LV, 2; LVI, 4. — Wien, Alfred Hölder, 1913; in-4°.

Die Geisteswissenschaften, I, 1. — Leipzig, Veit und Comp., 1913, in-4°. [Dir.]

L'Ethnographie. Bulletin de la Société d'Ethnographie de Paris, nouv. série, n° 1. — Paris, Paul Geuthner, 1913, gr. in-8°. [Éd.]

*The Geographical Journal, August-October 1913. — London, The Royal Geographical Society, 1913; in-8°.

*La Géographie, 15 juin-15 septembre 1913. — Paris, Masson et Cie, 1913; gr. in-8°.

*Giornale della Società asiatica italiana, XXV, 1912. — Firenze, Bernardo Seeber, 1913; in-8°.

*Le Globe, t. LII; Bulletin, n° 2. — Genève, R. Burkhardt, 1913; in-8°.

L'Hexagramme, n°s 71-73. — Paris, 1913; in-8°. [Dir.]

India, July 4-October 17, 1913. — London, 1913, in-fol. [Dir.]

*The Indian Antiquary, May-August 1913. — Bombay, British India Press, 1913; in-4°.

*Der Islam, IV, 3. — Strassburg, Karl J. Trübner, 1913; in-8°.

*Journal and Proceedings of the Royal Asiatic Society of Bengal, VI, 7-8; VIII, 11; IX, 1-4. — Calcutta, 1913; in-8°.

*Journal de la Société finno-ougrienne, XXVIII. — Helsinki, 1912; in-8°.

*Journal of the American Oriental Society, XXXIII, 2. — New Haven, 1913; in-8°.

*The Journal of the Anthropological Society of Bombay, IX, 8. — Bombay, British India Press, 1913; in-8°.

*The Journal of the Bombay Branch of the Royal Asiatic Society, No. LXV. — Bombay, 1913, in-8°.

*Journal of the Gipsy Lore Society, VI, 4. — Edinburg, University Press, 1913, in-8°.

*Journal of the North-China Branch of the Royal Asiatic Society, vol. XLIV. — Shanghai, Kelly and Walsh, 1913; in-8°.

*The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland, April-October 1913. — London, 1913; in-8°.

*The Journal of the Siam Society, IX, 2-4; X, 2. — Bangkok, 1913; in-8°.

*Luzac's Oriental List and Book Review, XXIV, 5-8. — London, 1913; in-8°.

*Al-Machriq, XVI, 7-10. — Beyrouth, Imprimerie catholique, 1913; in-8°.

Mècheroutiette «*Constitutionnel Ottoman*», n°s 44-47. — Paris, 1913; in-8°. [Dir.]

**Memoirs of the Asiatic Society of Bengal*, II, 1-4. — Calcutta, 1907; in-4°.

Mir Islama, 2e année, 1913, 1-5. — Saint-Pétersbourg, J.-B. Léontieff, 1913; in-8°. [Dir.]

**Al-Moktabas*, VII, 11. — Damas, 1913; in-8°.

**Le Monde oriental*, VII, 1. — Uppsala, A-B. Akademiska Bokhandeln, 1913; in-8°.

The Moslem World, III, 4. — London, Christian Literature Society for India, 1913; in-8°.

Le Muséon, nouvelle série, XIV, 1-2. — Louvain, J.-B. Istas, 1913; in-8°. [Dir.]

**Notulen van de algemeene en Directievergaderingen van het Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen*, L, 3-4. — Batavia, 's-Gravenhage, 1913; in-8°.

Oriens Christianus, neue Serie, III, 1. — Leipzig, Otto Harrassowitz, 1913; gr. in-8°. [Éd.]

**Orientalisches Archiv*, III, 4. — Leipzig, Karl W. Hiersemann, 1913; in-4°.

**Palestine Exploration Fund. Quarterly Statement*, October 1913. — London, Harrison and Sons, 1913; in-8°.

**Polybiblion*, juillet-septembre 1913. — Paris, 1913; in-8°.

**Rapporten van de Commissie in Nederlandsch Indië voor Ondheidkundig op Java en Madoera*, 1912. — Batavia, 's-Gravenhage, 1913; in-4°.

**Rendiconti della Reale Accademia dei Lincei, Classe di scienze morali, storiche e filologiche*, serie quinta, XXII, 1-2. — Roma, 1913; in-8°.

Répertoire d'art et d'archéologie, fasc. 16. — Paris, Bibliothèque d'art et d'archéologie, 1913; in-4°. [Dir.]

**Revue africaine*, n° 289. — Alger, Adolphe Jourdan, 1913; in-8°.

**Revue archéologique*, mai-juin 1913. — Paris, Ernest Leroux, 1913; in-8°.

**Revue biblique internationale*, juillet 1913. — Paris, J. Gabalda, 1913; in-8°.

**Revue critique*, 47e année, n°s 27-42. — Paris, Ernest Leroux, 1913; in-8°.

Revue d'histoire et de littérature religieuses, nouv. série, IV, 4-5, — Paris, Émile Nourry, 1913 ; in-8°. [Dir.]

**Revue de l'histoire des religions*, LXVII, 3; LXVIII, 1. — Paris, Ernest Leroux, 1913; in-8°.

**Revue de l'Orient chrétien*, 1913, n° 2. — Paris, A. Picard et fils, 1913 ; in-8°.

**Revue des études juives*, n°s 130-131. — Paris, Durlacher, 1913 ; in-8°.

**Revue du Monde musulman*, vol. XXIII, juin 1913. — Paris, Ernest Leroux, 1913; in-8°.

**Revue historique publiée par l'Institut d'histoire ottomane*, n° 21. — Constantinople, Imprimerie Ahmed Ihsan et Cie, 1913; in-8°.

**Revue indochinoise*, XVI, 5-8. — Hanoï, 1913 ; in-8°.

La Revue jaune, n° 7. — Bruxelles, Agence d'Extrême-Orient, 1913; in-8°. [Dir.]

Revue sémitique, juillet 1913. — Paris, Ernest Leroux, 1913; in-8°.

The Rikugo-Zasshi, Nos. 389-392. — Tōkyō, Tōitsu Kristokyō Kōdōkwai, 1913; in-8°. [Don de M. Nau.]

**Rivista degli studi orientali*, VI, 1. — Roma, presso la Regia Università, 1913; in-8°.

The Siddhānta Dīpika and Agamic Review, XIV, 1-2. Madràs, Meykandan Press, 1913; in-8°. [Dir.]

**Sitzungsberichte der Kais. Akademie der Wissenschaften zu Wien*, philosophisch-historische Klasse, CLXX, 2 et 10; CLXXI, 1; CLXXII, 1; CLXXIII, 3; Register, XVII (161-170). — Wien, Alfred Hölder, 1913; in-8°.

**Sitzungsberichte der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften*, 1913, XXIII-XL. — Berlin, 1913; in-4°.

**Sphinx*, XVII, 4. — Upsala, A.-B. Akademiska Bokhandeln, 1913; in-8°.

T'oung Pao, XIV, 2-3. — Leide, E. J. Brill, 1913 ; in-8°.

**Transactions of the Asiatic Society of Japan*, vol. XXXIX-XLI, 1-2. — Yokohama and Tokyo, 1911-1913; in-8°.

Turán, a turáni társaság (Magyar Asziai Társaság) folyóirata, I, 1. — Budapest, Hazai Bank, 1913; in-8°. [Dir.]

**Verhandelingen van het Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen*, LIX, 4. — Batavia, 's Gravenhage, 1913; in-4°.

**Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes*, XXVII, 2. — Wien, Alfred Hölder, 1913; in-8°.

**Yaçovijaya-jaina-grantha-mala*, n[os] 33-34. — Bénarès, 1913; in-8°.

**Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, LXVII, 3. — Leipzig, F. A. Brockhaus, 1913; in-8°.

**Zeitschrift der Deutschen Palästina-Vereins*, XXXVI, 3-4. — Leipzig, J.-C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1913; in-8°.

**Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*, XXXIII, 3. — Giessen, Alfred Töpelmann, 1913; in-8°.

**Zeitschrift für hebræische Bibliographie*, XVI, 3. — Frankfurt a. M., J. Kauffmann, 1913; in-8°.

Az-Zouhour, IV, 6. — Le Caire, 1913; in-8°. [Dir.]

TABLE DES MATIÈRES

CONTENUES DANS LE TOME II, XIe SÉRIE.

MÉMOIRES ET TRADUCTIONS.

Pages.

Notice sur les manuscrits éthiopiens de la collection d'Abbadie (M. C. Conti Rossini) [*suite*] 5

Le chant liturgique syrien (Dom J. Jeannin) [*suite et fin*] 65

Le plus ancien manuscrit hébreu (MM. Ph. Berger et M. Schwab)..... 139

Les plus anciens monuments de l'écriture arabe en Chine (M. P. Pelliot, avec des notes de MM. Cl. Huart et Denison Ross).......... 177

Notices de manuscrits arméniens vus dans quelques bibliothèques de l'Europe centrale (M. Frédéric Macler).......... 229

Les séances d'El-Aouali, textes arabes en dialecte maghrébin publiés et traduits (M. le général G. Faure-Biguet et M. G. Delphin)........ 285

Documents de l'Asie centrale (Mission Pelliot). — Le «tokharien B», langue de Koutcha (M. Sylvain Lévi).......... 311

Le Prātimokṣasūtra des Sarvāstivādins, texte sanscrit (M. Louis Finot), avec la version chinoise de Kumārajīva traduite en français (M. Édouard Huber).......... 465

Notices de manuscrits arméniens vus dans quelques bibliothèques de l'Europe centrale (M. Frédéric Macler) [*suite et fin*].......... 559

MÉLANGES.

Le plus ancien témoignage sur l'existence du canon pāli en Birmanie (M. L. Finot).......... 193

COMPTES RENDUS.

Juillet-août 1913 : R. Brandstetter, Monographien zur indonesischen Sprachforschung (M. A. Cabaton). — H. Cordier, Bibliotheca japonica (M. P. Pelliot).......... 197

Septembre-octobre 1913 : G. Colin, La Tedkirà d'Abûl'l-'Alâ'. A.-L.-M. Nicolas, Le Chéikhisme. H. de Castries, Agents et voyageurs français au Maroc (1530-1660). Mirza Ghulam Ahmad, The teachings of Islam (M. Cl. Huart). — M. Alarcón y Santón, Textos árabes en dialecto vulgar de Larache. R. V. Bosco, Madina Azzahra y Alamiriya (M. A. Bel). — H. Gaden, Le Poular [dialecte peul du Fouta sénégalais] (M. Delafosse). — A. Ивановъ, Матеріалы по китайской философіи. Введеніе. Школа Фа. Ханъ Фэйцзы. Переводъ (M. P. Pelliot). — L. Suali, Introduzione allo studio della Filosofia Indiana (M. P. Masson-Oursel). — Publications relatives à l'Indochine (M. L. Finot) 381

Novembre-décembre 1913 : Կ. Կոստանեանց, Վիմական տարեգիր Ցուցակ ժողովածոյ արձանագրութեանց Հայոց. Սահակ վարդապետ Ամատունի, Հայոց բառ ու բան. Վաղարշապատ. П. Чарая, Объ отношеніи абхазскаго языка къ яфетическимъ. Н. Марръ, Къ вопросу о положеніи абхазскаго языка среди яфетическихъ. Մ. Աբեղեան, Աշխարհաբարի շարադասութիւն (M. A. Meillet). — The Canon of Reason and Virtue. G. R. Kaye, The Bakshāli Manuscript. D. E. Smith, The Geometry of the Hindus. N. Rāmānujācārya, The Triçatikā of Çrīdharācārya (M. P. Masson-Oursel) — J. Ribera y M. Asín, Manuscritos árabes y aljamiados de la Biblioteca de la Junta. A.-L.-M. Nicolas, Le Béyan persan. A.-L.-M. Nicolas, Essai sur le Chéikhisme (M. Cl. Huart) 687

CHRONIQUE ET NOTES BIBLIOGRAPHIQUES.

Septembre-octobre 1913 443

Novembre-décembre 1913 701

SOCIÉTÉ ASIATIQUE.

Procès-verbal de la séance du 19 juin 1913 207

Nouvelles acquisitions de la Bibliothèque 209

Rapport de la Commission des Censeurs sur les comptes de l'année 1912. 221

Rapport de M. Cl. Huart au nom de la Commission des fonds 222

Comptes de l'année 1912 224

Budget de l'année 1914 226

Annexe au procès-verbal de la séance du 19 juin 1913 : En Asie centrale. Textes nestoriens, magiques, mazdéens, bardesanites, marcionites, manichéens, moniens (M. F. Nau) 451

Procès-verbal de la séance du 14 novembre 1913 709

Annexes au procès-verbal :
Le nom du paon (M. J. Halévy) 710
De l'origine du système sexagésimal babylonien (M. D. Sidersky) ... 713

Procès-verbal de la séance du 12 décembre 1913 716

Nouvelles acquisitions de la Bibliothèque 717

Le gérant :

L. Finot.

TABLE

DES MATIÈRES CONTENUES DANS CE NUMÉRO.

Pages.

Le Prātimokṣasūtra des Sarvāstivādins, texte sanscrit (M. Louis Finot), avec la version chinoise de Kumarajīva, traduite en français (M. Édouard Huber).. 465

Notices de manuscrits arméniens vus dans quelques bibliothèques de l'Europe centrale (M. Frédéric Macler) [*suite et fin*].............. 559

Comptes rendus.. 687

Կ. Կոստանեանց, Վիմական տարեգիր. Ցուցակ ժողովածոյ արձանագրութեանց Հայոց; — Սահակ վարդապետ Ամատունի, Հայոց բառ ու բան. Վաղարշապատ; — Н. Чарая, Объ отношеніи абхазскаго языка къ яфетическимъ; — Н. Марръ, Къ вопросу о положеніи абхазскаго языка среди яфетическихъ; — *Մ. Աբեղեան, Աշխարհաբարի շարահիւսութիւն* (M. A. Meillet). — The Canon of Reason and Virtue; — G. R. Kaye, The Bakhshālī Manuscript, — D. E. Smith, The Geometry of the Hindus, — N. Rāmānujācārya, The Triçatikā of Çridharācārya (M. P. Masson-Oursel) — J. Ribera y M. Asín, Manuscritos árabes y aljamiados de la Biblioteca de la Junta, — A.-L.-M. Nicolas, Le Béyan persan; — A.-L.-M. Nicolas, Essai sur le Chéïkhisme (M. Cl. Huart)

Chronique et notes bibliographiques........................... 701

Société asiatique : Procès-verbal de la séance du 14 novembre 1913; Annexes au procès-verbal (MM. J. Halévy et D. Sidersky). — Procès-verbal de la séance du 12 décembre 1913. — Nouvelles acquisitions de la Bibliothèque.. 709

Nota. Les personnes qui désirent devenir *membres de la Société asiatique* doivent adresser leur demande au Secrétaire ou à un membre du Conseil.

MM. les Membres de la Société s'adressent, pour l'acquittement de leur cotisation annuelle (30 francs par an), pour les cotisations à vie (400 francs une fois payés), pour les réclamations qu'ils auraient à faire, pour les renseignements et changements d'adresse, et pour l'achat des ouvrages publiés par la Société au prix fixé pour les membres, directement à M. Ernest Leroux, rue Bonaparte, n° 28.

MM. les Membres reçoivent le *Journal asiatique* directement de la Société.

Les personnes qui ne sont pas membres de la Société et qui désirent s'abonner au *Journal asiatique* doivent s'adresser :

A Paris, à M. Ernest Leroux, libraire de la Société, rue Bonaparte, n° 28;

A Londres, à MM. Williams et Norgate, n° 14, Henrietta Street (Covent-Garden).

Le prix de l'abonnement d'un an au *Journal asiatique* est :

Pour Paris, 25 francs; pour les départements, 27 fr. 50; et pour l'étranger, 30 francs. Le Journal paraît tous les deux mois.

IMPRIMERIE NATIONALE.